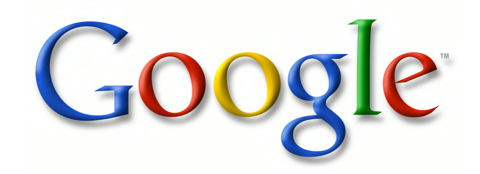
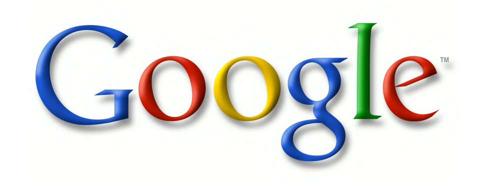



Google


SE TAIRE ET FAIRE



HISTOIRE CRITIQUE

DU

RATIONALISME

EN ALLEMAGNE.

IMPRIMÉ CHEZ PAUL RENOUARD,
RUE GARANCIÈRE, N. 5.

HISTOIRE CRITIQUE

DU

RATIONALISME

EN ALLEMAGNE

Depuis son origine jusqu'à nos jours;

PAR

AMAND SAINTES.

Amicus Plato, amicus Aristoteles
Magis amica veritas.



PARIS,

A LA LIBRAIRIE DE JULES RENOUARD ET Cie,

RUE DE TOURNON, N° 6.

1841.

A TOUS LES AMIS

DU

CHRISTIANISME;

A TOUS CEUX

QUI NE VOUDRAIENT PAS VOIR REVIVRE

DANS LE MONDE RELIGIEUX

L'ANCIEN PAGANISME

MODIFIÉ.

L'AUTEUR.

PRÉFACE.

Je vais essayer de décrire l'origine, le développement et les résultats de cette manière de voir et de penser en matière de religion qui s'est introduite en Allemagne sous le nom de *rationalisme*, et qui pour avoir opposé, pendant le dernier siècle, une puissante barrière au déisme français et au naturalisme anglais, n'a pas laissé que de porter à la foi chrétienne des coups dont elle gardera longtemps encore les cicatrices.

Ce nom de rationalisme adopté par ceux des membres de la société chrétienne qui ont secoué le joug de l'antique foi, a de quoi induire en erreur. Moi-même j'avais d'abord cru qu'il exprimait l'emploi sage et constant de la raison humaine en matière de religion; mais en l'étudiant dans l'histoire je n'ai pas tardé à m'apercevoir qu'il en était de ce mot comme de tant d'autres qui ont perdu leur signification primitive, et qui expriment aujourd'hui tout l'opposé de ce que leur étymologie semble indiquer. Oui, il sera éternellement vrai de dire que Dieu, en accordant à l'homme la raison en partage, ne lui en a pas interdit l'exercice. De même que la religion, en sa qualité

de reine des intelligences possède sur elles toutes des droits indestructibles, de même, par le seul fait de son existence, la raison humaine possède aussi des droits qui ne sauraient se prescrire, et, comme le dit Kant avec justesse, la religion qui s'attaquerait à la raison humaine ne pourrait pas longtemps subsister. Ainsi je conçois un rationalisme tel à peu près que le concevait le grand Leibnitz, et qui ne pourrait être déraisonnable sans que toutes les notions de vérité fussent à la fois bouleversées. Mais il y a loin de ce droit de la raison humaine d'examiner et de discuter, à celui de se constituer juge suprême en matière de philosophie religieuse, à vouloir soumettre à son tribunal qu'elle déclare infaillible, Dieu et la conscience. Et c'est pourtant ce qui est arrivé dans les temps modernes, soit lorsque la philosophie s'est déclarée ouvertement l'adversaire des idées chrétiennes, soit lorsque des hommes qui redoutaient les exigences d'une philosophie téméraire ont cru les confondre par les combinaisons du rationalisme, et n'ont fait que précipiter la ruine de l'édifice qu'ils prétendaient restaurer.

S'il y a un pays, en Europe, où la pensée n'est pas oisive et où les prétentions de la raison humaine en matière de religion aient été loin poussées, c'est sans doute l'Allemagne, où, sans négliger aucune des sciences dont l'application aux usages de la vie se fait mieux sentir, on excelle surtout à lancer l'esprit humain dans la sphère des spéculations, et à avoir sur tous les sujets les opinions les plus divergentes, les plus audacieuses. C'est ce qui empêchera longtemps l'Allemagne d'avoir une philosophie à elle, j'allais presque dire un christianisme, parce que des systèmes chrétiens peuvent bien renfermer quelque chose du christianisme, mais ne le constituent pas tout entier.

Il est vrai que le rationalisme, dont j'essaie d'écrire l'histoire,

semble être devenu la religion nationale de cet intéressant pays, puisqu'on le retrouve partout et sous toutes les formes, et que son action se fait sentir sur ceux-là mêmes qui paraissent en être les adversaires les plus déclarés ; mais comme il est dépourvu de principes fixes et qu'il est tout aussi étranger au vrai christianisme qu'à la vraie philosophie, comme de plus, il n'a pas de drapeau et qu'il ne peut vivre au milieu des populations qui le renieraient si elles le connaissaient à fond, comme il ne peut vivre qu'à l'ombre des autels qu'il ne vénère plus, il s'ensuit que pas plus le rationalisme que tout autre système de religion et de philosophie, ne peut revendiquer l'honneur de dominer de droit dans les pays allemands. Ce que le rationalisme peut, à juste titre, revendiquer, c'est la gloire de compter au nombre de ses défenseurs des écrivains d'un mérite que l'esprit de parti pourrait seul contester, des écrivains qui ont su relever la théologie et la philosophie de l'espèce d'obscurité, dirai-je de mépris, où la routine les avait fait tomber, qui ont su élargir leurs bases, multiplier leurs rameaux, et indiquer, avec bonheur, les fruits riches et abondans qu'elles seraient capables de porter, si ceux qui la cultivent savaient toujours revêtir les conditions de piété et de savoir sans lesquelles on ne saurait les comprendre ; ces deux sciences, en effet, les plus vastes comme les plus belles de toutes, se rattachent aux plus nobles instincts de l'esprit et du cœur, et ne sauraient se développer dans toute leur splendeur devant l'ignorance ou la méchanceté. Mais ce que le rationalisme s'efforce bien inutilement de faire, c'est de répondre aux besoins moraux de la société humaine ; son erreur est de croire que, dans le domaine de la science, une vaste érudition peut tenir lieu de génie ; c'est de croire que, dans le domaine de la religion, la seule sentimenta-

lité peut remplacer efficacement la pieuse confiance du chrétien aux promesses de l'Evangile.

Quoi qu'il en soit, le rationalisme, bien qu'il n'ait pas encore un siècle d'existence en Allemagne, compte un très grand nombre d'écrivains qui ont plus ou moins adopté ses principes, et qui se sont exercés dans toutes les parties de la théologie. Il me sera difficile de resserrer, dans des limites sévères et raisonnables, le récit quelque peu détaillé des diverses phases par lesquelles est passé ce système religieux, depuis que, déposé en germe dans la constitution de l'église, telle que l'a faite Luther, il s'est élevé à sa plus haute expression dans l'écrivain qui a conseillé, avec franchise, aux ministres du culte, qui partageraient ses sentimens de fermer enfin la porte du temple, à moins qu'ils ne voulussent y introniser la philosophie (1). Les matériaux, dont j'aurai à disposer, sont d'autant plus nombreux que loin de quitter l'Allemagne, comme on le dit quelquefois lorsqu'on prend les espérances du cœur ou des illusions systématiques pour des réalités, et que loin de voir son empire s'y restreindre, le rationalisme, semble, au contraire, y prendre racine de plus en plus; il paraît même y devenir, quoique sous des formes diverses, le système dominant en matière de religion, quoique l'on ne puisse se décider à en faire le système dominant de l'église.

Ce serait étrangement se méprendre si l'on prenait de nouvelles expositions du système rationaliste pour un abandon de ce même système. Certes, on avouera volontiers que les beaux jours du docteur Paulus sont passés, et que la jeunesse allemande, qui veut étudier la théologie, ne va plus guère, comme

(1) Strauss dans sa *Vie de Jésus*.

il y a trente ans, s'enquérir, des sources du christianisme dans les *Commentaires* de l'Écriture de ce professeur émérite; j'ajouterai même que l'étoile des Gesénius, des Wegscheider et des Röhr a singulièrement pâli; mais, outre que leur action se fait encore grandement sentir en Allemagne (1), des écrivains tels que Schultz, à Breslau, Lücke et Gieseler, à Göttingue, Ulmann, à Heidelberg, Bretschneider, à Gotha, de Wette, à Bâle, Hase et Wiener, à Leipzig, et une foule d'autres déploient la même bannière; malgré quelques nuances dans les couleurs, de tels écrivains doivent compter dans l'appréciation d'une opinion. Quand j'aurai signalé la nature de leurs travaux on verra si l'Eglise du Christ ne renferme pas encore, dans son sein, un adversaire d'autant plus à redouter, que semblable à un enfant que l'on aurait substitué au véritable héritier du père de famille, il se croit, lui, de bonne foi, le christianisme et en revendique tous les droits.

Ce travail sera divisé en deux parties, dont l'une comprendra les temps qui ont précédé l'envahissement du rationalisme moderne, et qui indiquera, par conséquent, les causes éloignées et prochaines qui l'ont produit. La seconde exposera les diverses phases qu'il a parcourues.

Puissé-je ne rien dire que de conforme aux lois de la justice et de la vérité dont j'ai à cœur de ne jamais me départir.

(1) Il n'y a presque pas d'exemple d'un *discours sur la réformation*, considérée sous le point de vue rationaliste, qui ait eu un succès semblable à celui de Röhr en 1839.

HISTOIRE

DU

RATIONALISME

EN ALLEMAGNE.

LIVRE PREMIER.

ÉTAT DE L'ÉGLISE ET DES SCIENCES THÉOLOGIQUES EN ALLEMAGNE ANTÉRIEUREMENT AU RATIONALISME.

CHAPITRE PREMIER.

Principes au nom desquels la réformation se fit en Allemagne.

On a souvent attribué à Luther et à ses collaborateurs, dans l'œuvre de la réformation religieuse au seizième siècle, les principes du rationalisme au moyen desquels ils soulevèrent l'Allemagne religieuse contre l'autorité du catholicisme romain; mais, s'il est vrai de dire d'une manière générale que les principes du protestantisme ne diffèrent guère de ceux du ratio-

nalisme, puisque le libre examen est leur mutuelle expression dans la pratique, on agirait néanmoins contre toute justice en prêtant à ces réformateurs des intentions qu'ils n'avaient pas; il n'est pas difficile de concevoir que Luther aussi bien que Mélanchthon lui-même, dont le dogmatisme supernaturaliste est si connu, se seraient effrayés d'une supposition si contraire à leur foi et à leur méthode pour l'acquérir. Si l'historien impartial peut leur reprocher avec quelque droit leur inconséquence, leur défaut de logique et même des contradictions, il ne peut ni leur faire honneur, ni les blâmer de résultats qui sont en opposition formelle avec tous leurs enseignemens.

Les réformateurs croyaient que la religion chrétienne ne se donne pas pour une science philosophique que l'on peut faire exclusivement dériver de la raison humaine, mais qu'elle veut être reçue comme une révélation particulière qui se fonde d'abord sur la parole de Jésus qui est sans appel, puisque Jésus n'est à leurs yeux que *Dieu manifesté en chair;* ensuite sur l'inspiration divine des apôtres, et enfin sur l'autorité des écrits qui contiennent et les enseignemens de Jésus et ceux de ses disciples immédiats. C'est cette dernière autorité qu'ils substituèrent à celle de l'église dont ils se séparaient, se persuadant qu'elle serait plus infaillible et partant plus respectable. Les réformateurs étaient également persuadés que la foi chrétienne ne renferme rien que de conforme aux lumières d'une saine raison, mais ils ne se faisaient pas illusion sur la manière dont elle s'impose elle-même d'autorité, et à notre intelligence

pour l'éclairer, et à notre volonté pour en faire mouvoir les ressorts. Aussi, suivant en cela l'exemple des anciens docteurs de l'église, ils commençaient tous leurs nouveaux symboles par ce mot : *nous croyons*, qui exprime plutôt la confiance en la parole d'un maître, que l'adhésion de l'esprit à une vérité démontrée. Ce qu'ils prétendaient avant tout, c'était de purger l'église chrétienne des abus contre lesquels les âmes pieuses avaient en vain réclamé depuis bien des siècles, et de restaurer des doctrines qu'ils soutenaient avoir été enseignées par les apôtres, au lieu de celles que professaient les théologiens de leur époque. C'est dans cette idée que se fit la réformation du seizième siècle lorsque la circonstance des indulgences vint fournir l'occasion de travailler à son accomplissement (1).

(1) Voir l'*Histoire de l'Allemagne à l'époque de la réformation* (Geschichte Deutschlands zur Zeit der Reformation), par L. Ranke.

Il est à présumer que les personnes qui ont mis tant d'ardeur en France pour traduire l'*Histoire de la papauté* du même écrivain ne feront pas le même honneur à celle-ci. Néanmoins, l'impartialité semblerait l'exiger, puisque ce serait le seul moyen de faire connaître toute la pensée de Ranke sur la réformation et la papauté. Le meilleur ouvrage que nous connaissons en français sur la réforme en général, et sur celle de l'Allemagne en particulier est, sans contredit, celui que publie de nos jours M. Merle d'Aubigné. Pourquoi faut-il qu'avec tant de belles qualités, cet habile écrivain se donne plutôt comme l'apologiste de Luther que comme son historien. Il est aussi à regretter que ses jugemens sur Erasme ne soient pas empreints de plus de justice.

M. Baumgarten-Crusius prétend que la scission entre ces deux personnages vint d'un malentendu : « Car, dit-il, Luther avait raison lorsqu'il refusait à Erasme la faculté de comprendre dans

Une autre remarque à faire sur la conduite que tinrent les réformateurs, c'est que si leurs protestations se dirigeaient parfois contre des dogmes qu'ils ne comprenaient pas, tels, par exemple, que le rapport de la grâce avec le libre arbitre de l'homme, ou en d'autres termes, l'action du créateur de l'homme sur ses créatures, et surtout si elles portaient trop souvent le caractère de l'emportement et de la fatuité, elles étaient loin cependant de n'avoir qu'un côté négatif; les réformateurs ne se contentèrent pas de rejeter ce qu'ils croyaient n'être que le produit de l'erreur et de la superstition, ils dressèrent formulaire contre formulaire, ils opposèrent dogme contre dogme, discipline contre discipline, en un mot ils cherchèrent à établir une église qui eût comme l'ancienne son code de lois. Seulement ils ne s'accordèrent pas sur une chose essentielle, sur celui qui veillerait à l'exécution de ces lois. De sorte qu'avec ce nouvel établissement, chacun put en appeler des confessions de foi à la Bible, et de celle-ci aux autres livres symboliques, sans qu'aucune autorité pût l'éclairer sur ses erreurs ou l'arracher à ses incertitudes. Quand le

saint Augustin le sens profond et religieux de ses enseignemens. Même dans le sens purement philosophique, comme Erasme entendait la liberté de volonté; cette question ne pouvait être traitée comme une question d'école; mais Luther comprenait, par le mot liberté de volonté, la force restée à l'homme déchu, et l'attrait de celui-ci vers Dieu, si toutefois il lui en était resté, *indè iræ* ». *Compendium de l'histoire chrétienne des dogmes* (Compendium der christl. Geschichte. doc..., par Baumgarten-Crusius. Leipzig, 1840, 1re partie, p. 329).

temps sera venu de reprendre l'œuvre des réformateurs et de réformer leur tâche si imparfaitement accomplie, c'est par l'idée de l'église qu'il faudra commencer si l'on désire travailler à quelque chose de durable (1).

Cependant le point capital sur lequel les réformateurs s'étaient appuyés pour imprimer à leur œuvre le sceau d'une immortelle durée et lui attirer le respect même de ceux qui ne lui donneraient pas leur assentiment, c'est leur respect pour la parole écrite de l'ancien et du Nouveau-Testament, qu'ils considéraient comme une parole inspirée par l'esprit de Dieu lui-même aux auteurs de la Bible et leur volonté bien décidée à faire prévaloir l'autorité de ce saint

(1) Comme ce travail se rapporte principalement à l'église luthérienne, il suffira de rappeler que ses livres symboliques contiennent, outre les trois symboles de l'église primitive, la confession de foi connue sous le nom d'Augsbourg, les articles de Smalcade, les deux catéchismes de Luther et la formule de concorde. Si l'on ajoute à ces livres symboliques, qui ont joui chez les luthériens de la même autorité que le concile de Trente chez les catholiques, l'apologie de la confession d'Augsbourg par Mélanchthon et ses *lois communes*, on pourra se faire une idée nette et précise du christianisme luthérien. On publie de nos jours plusieurs ouvrages riches en matériaux et très propres aussi à faire connaître à fond le pur et vrai luthéranisme. C'est d'abord *la Symbolique de l'église luthérienne* (Symbolik der Luth. Kirche), par C. Kölner. Hambourg, 1837, premier volume d'une collection qui contiendra les livres symboliques de toutes les communions chrétiennes; ensuite : *la Symbolique générale chrétienne* (Die allgemeine Symbolik), par Gueritte, professeur à Halle. Leipzig, 1839. L'historien impartial doit également mentionner *la Symbolique* de Möhler, prêtre bavarois, le meilleur ouvrage que le catholicisme ait produit depuis longtemps; 3e édit., Mayence, 1838.

Livre sur toute autre autorité, persuadés qu'ils étaient que la Bible révélait tous les desseins de Dieu sur les hommes, et que le devoir du chrétien, qu'il soit théologien de profession ou simple fidèle, consiste à en recevoir le contenu sans examen et avec une obéissance parfaite. Ce fut ce principe qu'ils mirent en avant dans leurs écrits, dans leurs disputes, dans leurs colloques et jusque dans le sein des diètes assemblées, où ils n'en appelaient jamais qu'aux décisions de la parole divine. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce principe en lui-même; la tâche que j'ai à remplir est de constater ce qui a été et non de montrer ce qui devait être. Il me suffit de remarquer ici que le rationalisme a eu pour cause éloignée, cette insuffisance des principes des réformateurs à pouvoir se substituer longtemps à l'ancienne église. Si Luther ou ses disciples se fussent avisés de mettre leur propre raison en opposition avec les doctrines établies, le peuple qui trop souvent était choisi pour arbitre suprême dans la polémique, les eût traités d'esprits forts et les eût jugés dignes tout au plus du sort que subissaient alors les impies ou les hérétiques; mais dans la persuasion où il était que les réformateurs ne faisaient que retirer de dessous le boisseau la lumière de l'Évangile, il ne faisait plus difficulté de se ranger sous l'étendard de la plus haute autorité. Il est vrai que les réformateurs furent obligés d'ajouter quelque chose à la Bible, les confessions de foi, par exemple; mais ils ne le firent que pour rendre compte de leurs croyances à ceux qui les accusaient d'incrédulité; à leurs yeux les confessions de foi

n'étaient que la doctrine biblique rangée par ordre de matières; elles n'étaient pour ainsi dire qu'un programme contenant une analyse du christianisme primitif (1)

Ainsi, quoiqu'il soit vrai de dire, logiquement parlant, que les principes du rationalisme se confondent avec ceux du protestantisme ou du moins qu'ils en découlent, et que l'établissement de la réformation devait amener inévitablement le rationalisme, cependant lorsque l'on entend des auteurs graves, tels que Paulus, Wegscheider, Ammon,

(1) Voici comment s'exprime la *Formule de concorde* elle-même; je cite textuellement, afin de ne rien affaiblir dans les termes par la traduction que je pourrais en faire : « Sacras « litteras solas unicam et certissimam illam regulam esse credi-« mus ad quam omnia dogmata erigere et secundum quam de « omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat. — « Verbum Dei tanquam immotam veritatem pro fundamento po-« nimus » (*Form. concordiæ*, édition de Littmann, p. 547 et 551); et dans les articles de Smalcade, article 2, on lit: « Regulam cer-« tam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, « et præterea nemo, ne Angelus quidem ». Ce *nemo* se rapporte aussi bien aux choses qu'aux personnes, et conteste par conséquent une autorité décisive aux confessions de foi. C'est là, je le répète, le côté faible de la réforme de ne pouvoir montrer une autorité de laquelle on ne puisse plus appeler : « Et cependant « la communion protestante serait inconséquente si elle voulait « subordonner les opinions particulières aux livres symboliques « et aux confessions de foi » (Ancillon, *Pensées sur l'homme*, etc. Berlin, 1829, t. I, p. 46). Comment concilier ce droit de liberté avec le droit non moins réel de l'autorité de la doctrine sur les intelligences? C'est à résoudre cet important problème que devront travailler les âmes sincères de toutes les communions chrétiennes, qui attendent l'époque où il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur.

Bresschneider (1) et autres, faire honneur à Luther de la largeur de principes que notre époque professe, tandis que d'autres l'accusent d'avoir jeté dans le monde les principes destructeurs qui menaçent l'existence même de nos sociétés, je suis tenté de dire avec le poète, que ce réformateur ne mérite ni cet excès d'honneur, ni cette indignité. Tout le mérite de Luther aux yeux d'un homme éclairé, à quelque communion chrétienne qu'il appartienne d'ailleurs, c'est d'avoir remis en honneur le livre sur lequel se sont toujours appuyés les docteurs de tous les âges quand ils ont voulu que leur enseignement reflétât le pur enseignement du Christ, et d'avoir donné par la multiplicité et l'énergie peu commune de ses écrits une forte impulsion à l'esprit humain; c'est d'avoir provoqué dans toute la chrétienté un esprit d'études et de liberté de pensée dont les siècles suivans ont recueilli les fruits. « Quelles que soient nos

(1) Dans un de ses discours académiques, le docteur Paulus, pour prouver que Luther n'était pas seulement un *théologien biblique*, mais encore un *rationaliste*, rapporte que l'électeur de Brandebourg lui ayant demandé s'il était vrai qu'il eût dit qu'il ne s'arrêterait point jusqu'à ce qu'on l'eût convaincu par l'Ecriture sainte, répondit : « Oui, monseigneur, à moins qu'on me convainque par des raisons claires et évidentes ». Nécessairement, dans la pensée de Luther, ces raisons claires et évidentes n'auraient pu lui venir que d'hommes s'appuyant sur les témoignages de la Bible. — Wegschneider, *Institut. théolog.*, édit. 7, 1833, p. 74; — Ammon, dans la *Revue pour les sciences théologiques*, 2e partie de l'année 1827; — Bretschneider, dans sa brochure: *Luther dans notre temps.* Erfurt, 1817 (Luther zu unserer Zeit, page 190), montrent ce désir de vouloir faire *un rationaliste* du chef de la réforme.

« idées particulières, dit avec justesse Hallam, il « faut prendre garde de ne pas nous laisser égarer « par les allégations superficielles et inexactes qu'on « rencontre quelquefois dans des écrivains modernes. « Telle est celle-ci, que Luther, frappé de l'obscurité « des superstitions dominantes, cherchait à intro« duire un système de religion plus rationnel ; ou « cette autre, qu'il combattit pour la liberté d'exa« men et pour les privilèges illimités de la raison « individuelle. De pareilles idées ne sont que des « raffinemens fallacieux (1). »

(1) *Histoire de la littérature de l'Europe*, par Hallam, trad. française, t. 1, p. 304.

CHAPITRE II.

Vues de Luther et de Mélanchthon sur les forces de la raison humaine et leur usage en matière de religion.

Il ne peut pas entrer dans mon plan, et ce ne peut être aussi mon intention, de faire le procès à la réforme du seizième siècle, mais je ne puis m'empêcher, après avoir rendu justice aux intentions des réformateurs si souvent méconnues, lorsqu'au lieu de combattre la tendance de leurs principes on se déchaîne d'une manière extravagante et calomnieuse contre leurs personnes; je ne puis, dis-je, m'empêcher de faire observer le côté faible des principes mis en avant par Luther et les inconséquences qui en étaient la suite.

Il y a sans doute quelque chose de généreux dans cette résolution de vouloir ne relever que de Dieu, en posant sa *parole* comme la seule et unique régle de la foi et des mœurs; mais lorsqu'on revient de cette première impression, on s'aperçoit de suite que l'édifice élevé par les réformateurs sur une base en apparence indestructible et qui défie toutes les attaques de l'esprit humain, n'est pourtant qu'un édifice bâti dans les airs; car, indépendamment de la question qui se présente si cette Bible qui doit juger en dernier ressort est vraiment la parole de Dieu, il faut encore prouver au questionneur exigeant que la traduction

que vous en faites, vous Luther, en langue vulgaire, et qui sera pour vous un nouveau titre de gloire littéraire que personne ne vous contestera, représente fidèlement cette divine parole ; et c'est alors que Luther, malgré ses préjugés contre la philosophie, s'arme de toutes les puissances de sa raison pour faire l'apologie de son travail. Mais ce n'était pas là encore agir en rationaliste, parce que les raisonnemens dont il se servait n'étaient que les auxiliaires des témoignages imposans de la parole à laquelle il ramenait toutes les questions ; c'était pourtant reconnaître dans autrui le droit de contradiction. C'est en vain que Luther se fâche et que, pour en finir avec ses adversaires, il prend le ton de l'infaillibilité et dit en parodiant un vers latin bien connu : « Moi, Martin Luther, ainsi je le veux, ainsi je l'ordonne ; ma volonté doit tenir lieu de raison. » Il ne révèle pas seulement alors un défaut moral, mais la plus grave déviation des principes qu'il avait posés sur la nécessité de n'obéir qu'à Dieu seul dans sa parole. Cependant je tiens à constater que ses raisonnemens ne s'attaquaient jamais à l'autorité qu'il disait être au-dessus de toute discussion, et que, même dans ses nombreuses inconséquences, il ne s'est jamais permis d'opposer la science à la foi, la raison à la révélation, la philosophie au christianisme.

Oui, Luther n'avait ni pour la raison humaine en général dont il déplorait souvent la faiblesse et les fausses tendances, ni pour la philosophie qu'il confondait toujours avec la scolastique, les idées raisonnables qu'il faut en avoir si l'on ne veut pas abdiquer la dignité humaine; mais il oubliait ses propres sen-

timens dès qu'il s'agissait de confondre un adversaire. Alors il parlait de la raison humaine comme en parle tout homme doué de bon sens. « C'est une chose cer-« taine parmi toutes les choses de la vie, disait-il, que « la raison est ce qu'il y a de meilleur, qu'elle est « même quelque chose de divin. Elle est un soleil et « en même temps un dieu qui est placé dans cette vie « sur la domination des choses. Et cette magnifique « faculté, Dieu n'en a pas privé la raison après la chute « d'Adam, mais il la lui a plutôt confirmée (1). » Si l'on voulait reprendre quelque chose dans ces paroles ce serait plutôt la hardiesse de la pensée que son étroitesse; mais au fond cette hardiesse n'est que dans l'expression. Il disait encore : « Quoique la raison ne « puisse comprendre la lumière ni les œuvres de « Dieu, ni les atteindre, de façon que dans l'affir-« mative, elle ne juge que d'une manière incertaine « et superficielle, néanmoins dans le négatif, c'est-à-« dire dans les choses qui ne sont pas, son jugement « est certain ; car si la raison ne comprend pas ce que « Dieu est, elle comprend d'une manière positive ce « que Dieu n'est pas. Donc ce qui est contraire à la « raison est encore bien plus contraire à Dieu. Com-« ment ne serait-ce pas contraire à la vérité divine « lorsque c'est contraire à la raison qui est la vérité « humaine (2). » Ce langage de Luther est celui qu'ont tenu tous les théologiens qui, sans vouloir être ratio-

(1) *Œuvres de Luther, édition de Walch,* t. XIX, 1778.

(2) Dans son traité *von den Geistlichen und Kloster Gelübden,* dans l'éd. de Wesse, XIX, 1940.

nalistes dans le sens reçu de nos jours, n'ont pas cru qu'il fallait accepter ou rejeter en aveugle des doctrines d'où dépendent toute une destinée. Mais quand on eût attaqué ce que Luther soutenait touchant le sacrement de la Cène, alors son langage ne fut plus aussi raisonnable, et ses anathèmes contre la raison humaine ne distinguèrent plus l'usage de l'abus. Il ne se contenta plus d'affirmer qu'une chose ne laisse pas d'avoir tous les caractères de crédibilité, même quand on ne parvient pas à la connaître entièrement, mais il ajouta encore que dût la révélation nous proposer des choses insensées, la raison ne devait pas hésiter d'y adhérer (1).

On n'ignore pas que, dans ses attaques contre les théologiens de Paris, Luther soutenait ce principe : « que ce qui est vrai en théologie n'est pas toujours vrai en philosophie (2). » Il n'eût été que très raisonnable s'il avait dit en d'autres termes, que la philosophie est impuissante à démontrer avec une rigueur de raisonnement mathématique ce que la révélation nous affirme comme certain. Mais quand il était en veine de disputer, les paradoxes les plus révoltans ne l'effrayaient guère. Dans son avant-propos placé à la tête de l'Apocalypse de saint Jean, il soutient que jusqu'à son temps dans les universités, les saintes Écri-

(1) On trouvera dans la brochure de Bretschneider déjà citée, *Luther dans notre temps* (Luther zu unserer Zeit), une foule de citations analogues.

(2) On peut lire un curieux éclaircissement de ce paradoxe dans une dissertation de C. Crusius : *Opuscula philosophico-theologica*. Leipzig, 1750.

tures avaient été corrompues par la philosophie et la raison. Mais c'est apparemment que la raison s'était mise alors à la place de l'Écriture et qu'elle ne s'était pas soumise à ses décisions. Il dit encore dans un curieux discours à propos de la philosophie régnante: « Seul, l'aveugle Aristote gouverne dans les universités, et son empire est aussi étendu que celui du « Christ. Si j'avais un conseil à donner, ce serait que « l'on mît tout-à-fait de côté les livres d'Aristote, tant « ceux qui traitent de la physique que de la métaphysique, de l'âme et de la morale, et que l'on a regardés « jusqu'ici comme les meilleurs, ainsi que tous ceux « qui se glorifient de choses naturelles et dans lesquels « on ne peut cependant rien apprendre, ni des choses « naturelles ni des choses spirituelles. Car Dieu a pris « soin que nous ayons les saintes Ecritures dans lesquelles nous pouvons apprendre toutes choses avec « abondance; tout autant de choses dont Aristote n'a « *pas senti la plus petite odeur* (*nicht den kleinsten* « *Geruch je empfunden hat*) (1) ». Dans un des écrits qu'a pris soin de recueillir de Wesse, il affirme qu'Aristote a débité tant d'absurdités, qu'un âne ne pourrait s'empêcher de rompre le silence (2).

Telles étaient les préventions de Luther contre la raison humaine et la philosophie à laquelle elle s'applique. Comme on le voit, il n'apercevait l'abus qu'on en peut faire que chez les autres, et n'en voyait

(1) Voir le *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens* (Lehrbuch der christlichen Dogmgesch., par Neudecker, p. 144.

(2) *Lettres et autres petits écrits de Luther* (Briefe, Sendschreiben, Doc.), publiés par de Wesse, t. 1, p. 15.

chez lui-même qu'un usage salutaire. Je voudrais pouvoir dire sans restriction que le judicieux Mélanchthon n'a jamais partagé ces préventions; mais l'histoire n'est pas de cet avis. Elle nous montre ce célèbre auxiliaire de Luther cherchant, dans les premières années de ses travaux théologiques, à s'exagérer à lui-même la dépravation de la nature humaine dans l'intérêt des dogmes nouveaux qu'il établissait, et effeuillant l'une après l'autre les fleurs de la littérature classique qui avaient embelli sa jeunesse. Mais encore ici, c'était l'abus que Mélanchthon confondait avec un judicieux usage. Ecoutez-le quand il lance sa condamnation contre l'erreur pélagienne; il la censure non point parce que le moine Bréton constituait l'homme parfaitement indépendant de Dieu et n'ayant nul besoin de recourir à sa protection puissante, mais parce qu'il détruisait toute distinction entre la philosophie et l'Évangile (1). Or, ce n'était pas en cela que Pélage était répréhensible, car si l'Evangile est la vérité, il doit par cela seul être l'expression de la plus haute philosophie. Et qu'a-t-on besoin alors de conserver ces deux classes de vérités, dont les unes sont regardées comme philosophiques et les autres comme révélées ou théologiques.

Cependant doué d'un caractère doux, modeste, conciliant, et plus accoutumé que Luther à se recueillir, Mélanchthon ne tarda pas à professer des principes plus raisonnables sur la puissance de la raison humaine, et on l'entendit de nouveau disserter avec

(1) Voir ses *Loci præcip. theol.*, édit. de 1577, p. 71 et 105.

le même charme sur les méthodes philosophiques tout en ayant soin de les dégager de toutes les subtilités de l'école. Comme il était par-dessus tout ami de la paix, il n'y a rien qu'il n'eût volontiers sacrifié, hormis sa conscience, pour l'acquisition de ce précieux bienfait, et c'est à ce noble but qu'il consacra tout ce qu'il avait de forces et de talent lorsque les partis que la réforme avait vus naître dans son propre sein s'obstinaient à la troubler. Les variantes que l'on rencontre dans ses ouvrages, et particulièrement dans les éditions de ses *loci theologici* dont les stricts luthériens ne vénèrent que la première, accusent moins l'inconstance de ses opinions qu'elles ne montrent son désir de rapprocher les esprits en leur faisant des concessions dans les termes qui ne pouvaient altérer sa pensée; ces concessions ou ces modifications ne pouvaient que blesser son amour-propre d'auteur ou de théologien, mais il s'était habitué à l'immoler sur l'autel de la charité chrétienne. Avec d'aussi belles qualités, il ne pouvait pas longtemps méconnaître le noble présent des facultés de la raison humaine dont le Tout-Puissant nous a gratifiés, et persister dans ses accusations contre la philosophie en général. Revenu à des idées plus saines, surtout après la mort de Luther, il comprit qu'il n'y avait qu'à placer cette sublime faculté sous l'influence d'une force supérieure pour la rendre à sa destination première, et du moment que ses écrits et les leçons qu'il donnait à l'université de Wissemberg rayonnèrent de ce feu sacré, il ne cessa plus de recueillir de nombreux et illustres suffrages. Alors aussi les zélés du parti croyant

trouvèrent dans cette conduite un renoncement à ce qu'ils prétendaient être exclusivement la vérité, surtout en ce qui touchait la question de la liberté humaine si intimement liée à l'usage de la raison dans les matières religieuses; plusieurs même se déchaînèrent contre lui lorsqu'ils auraient dû, au contraire, l'honorer de ce qu'il scellait l'alliance immortelle entre ce que Luther avait voulu séparer, la raison et la foi. (1)

Les fondateurs de la réformation en Allemagne étaient donc supernaturalistes dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot, c'est-à-dire qu'ils croyaient à une révélation immédiate de Dieu renfermée dans les Écritures, qu'il n'y avait pas à discuter avec elles, et qu'il fallait recevoir cette révélation avec respect et docilité. Il me faut dire maintenant quelles étaient leurs vues sur la révélation en elle-même, et ce qu'ils entendaient par l'inspiration des écrivains sacrés, substituée par eux à l'infaillible autorité de l'Eglise dont ils se séparaient.

(1) On trouvera, dans l'*Histoire de la doctrine protestante*, par Planck (Geschichte der prat. Lehrbegriffe), t. IV, un récit détaillé de cette polémique qui prit le nom de synergisme.

Bresschneider (1) et autres, faire honneur à Luther de la largeur de principes que notre époque professe, tandis que d'autres l'accusent d'avoir jeté dans le monde les principes destructeurs qui menaçent l'existence même de nos sociétés, je suis tenté de dire avec le poète, que ce réformateur ne mérite ni cet excès d'honneur, ni cette indignité. Tout le mérite de Luther aux yeux d'un homme éclairé, à quelque communion chrétienne qu'il appartienne d'ailleurs, c'est d'avoir remis en honneur le livre sur lequel se sont toujours appuyés les docteurs de tous les âges quand ils ont voulu que leur enseignement reflétât le pur enseignement du Christ, et d'avoir donné par la multiplicité et l'énergie peu commune de ses écrits une forte impulsion à l'esprit humain ; c'est d'avoir provoqué dans toute la chrétienté un esprit d'études et de liberté de pensée dont les siècles suivans ont recueilli les fruits. « Quelles que soient nos

(1) Dans un de ses discours académiques, le docteur Paulus, pour prouver que Luther n'était pas seulement un *théologien biblique*, mais encore un *rationaliste*, rapporte que l'électeur de Brandebourg lui ayant demandé s'il était vrai qu'il eût dit qu'il ne s'arrêterait point jusqu'à ce qu'on l'eût convaincu par l'Ecriture sainte, répondit : « Oui, monseigneur, à moins qu'on me convainque par des raisons claires et évidentes ». Nécessairement, dans la pensée de Luther, ces raisons claires et évidentes n'auraient pu lui venir que d'hommes s'appuyant sur les témoignages de la Bible. — Wegschneider, *Institut. théolog.*, édit. 7, 1833, p. 74 ; — Ammon, dans la *Revue pour les sciences théologiques*, 2e partie de l'année 1827 ; — Bretschneider, dans sa brochure : *Luther dans notre temps.* Erfurt, 1817 (Luther zu unserer Zeit, page 190), montrent ce désir de vouloir faire *un rationaliste* du chef de la réforme.

« idées particulières, dit avec justesse Hallam, il « faut prendre garde de ne pas nous laisser égarer « par les allégations superficielles et inexactes qu'on « rencontre quelquefois dans des écrivains modernes. « Telle est celle-ci, que Luther, frappé de l'obscurité « des superstitions dominantes, cherchait à intro- « duire un système de religion plus rationnel ; ou « cette autre, qu'il combattit pour la liberté d'exa- « men et pour les priviléges illimités de la raison « individuelle. De pareilles idées ne sont que des « raffinemens fallacieux (1). »

(1) *Histoire de la littérature de l'Europe*, par Hallam, trad. française, t. 1, p. 304.

CHAPITRE II.

Vues de Luther et de Mélanchthon sur les forces de la raison humaine et leur usage en matière de religion.

Il ne peut pas entrer dans mon plan, et ce ne peut être aussi mon intention, de faire le procès à la réforme du seizième siècle, mais je ne puis m'empêcher, après avoir rendu justice aux intentions des réformateurs si souvent méconnues, lorsqu'au lieu de combattre la tendance de leurs principes on se déchaîne d'une manière extravagante et calomnieuse contre leurs personnes; je ne puis, dis-je, m'empêcher de faire observer le côté faible des principes mis en avant par Luther et les inconséquences qui en étaient la suite.

Il y a sans doute quelque chose de généreux dans cette résolution de vouloir ne relever que de Dieu, en posant sa *parole* comme la seule et unique régle de la foi et des mœurs; mais lorsqu'on revient de cette première impression, on s'aperçoit de suite que l'édifice élevé par les réformateurs sur une base en apparence indestructible et qui défie toutes les attaques de l'esprit humain, n'est pourtant qu'un édifice bâti dans les airs; car, indépendamment de la question qui se présente si cette Bible qui doit juger en dernier ressort est vraiment la parole de Dieu, il faut encore prouver au questionneur exigeant que la traduction

que vous en faites, vous Luther, en langue vulgaire, et qui sera pour vous un nouveau titre de gloire littéraire que personne ne vous contestera, représente fidèlement cette divine parole ; et c'est alors que Luther, malgré ses préjugés contre la philosophie, s'arme de toutes les puissances de sa raison pour faire l'apologie de son travail. Mais ce n'était pas là encore agir en rationaliste, parce que les raisonnemens dont il se servait n'étaient que les auxiliaires des témoignages imposans de la parole à laquelle il ramenait toutes les questions ; c'était pourtant reconnaître dans autrui le droit de contradiction. C'est en vain que Luther se fâche et que, pour en finir avec ses adversaires, il prend le ton de l'infaillibilité et dit en parodiant un vers latin bien connu : « Moi, Martin Luther, ainsi je le veux, ainsi je l'ordonne ; ma volonté doit tenir lieu de raison. » Il ne révèle pas seulement alors un défaut moral, mais la plus grave déviation des principes qu'il avait posés sur la nécessité de n'obéir qu'à Dieu seul dans sa parole. Cependant je tiens à constater que ses raisonnemens ne s'attaquaient jamais à l'autorité qu'il disait être au-dessus de toute discussion, et que, même dans ses nombreuses inconséquences, il ne s'est jamais permis d'opposer la science à la foi, la raison à la révélation, la philosophie au christianisme.

Oui, Luther n'avait ni pour la raison humaine en général dont il déplorait souvent la faiblesse et les fausses tendances, ni pour la philosophie qu'il confondait toujours avec la scolastique, les idées raisonnables qu'il faut en avoir si l'on ne veut pas abdiquer la dignité humaine; mais il oubliait ses propres sen-

timens dès qu'il s'agissait de confondre un adversaire. Alors il parlait de la raison humaine comme en parle tout homme doué de bon sens. « C'est une chose cer-« taine parmi toutes les choses de la vie, disait-il, que « la raison est ce qu'il y a de meilleur, qu'elle est « même quelque chose de divin. Elle est un soleil et « en même temps un dieu qui est placé dans cette vie « sur la domination des choses. Et cette magnifique « faculté, Dieu n'en a pas privé la raison après la chute « d'Adam, mais il la lui a plutôt confirmée (1). » Si l'on voulait reprendre quelque chose dans ces paroles ce serait plutôt la hardiesse de la pensée que son étroitesse; mais au fond cette hardiesse n'est que dans l'expression. Il disait encore : « Quoique la raison ne « puisse comprendre la lumière ni les œuvres de « Dieu, ni les atteindre, de façon que dans l'affir-« mative, elle ne juge que d'une manière incertaine « et superficielle, néanmoins dans le négatif, c'est-à-« dire dans les choses qui ne sont pas, son jugement « est certain ; car si la raison ne comprend pas ce que « Dieu est, elle comprend d'une manière positive ce « que Dieu n'est pas. Donc ce qui est contraire à la « raison est encore bien plus contraire à Dieu. Com-« ment ne serait-ce pas contraire à la vérité divine « lorsque c'est contraire à la raison qui est la vérité « humaine (2). » Ce langage de Luther est celui qu'ont tenu tous les théologiens qui, sans vouloir être ratio-

(1) *Œuvres de Luther, édition de Walch*, t. XIX, 1778.

(2) Dans son traité *von den Geistlichen und Kloster Gelübden*, dans l'éd. de Wesse, XIX, 1940.

nalistes dans le sens reçu de nos jours, n'ont pas cru qu'il fallait accepter ou rejeter en aveugle des doctrines d'où dépendent toute une destinée. Mais quand on eût attaqué ce que Luther soutenait touchant le sacrement de la Cène, alors son langage ne fut plus aussi raisonnable, et ses anathèmes contre la raison humaine ne distinguèrent plus l'usage de l'abus. Il ne se contenta plus d'affirmer qu'une chose ne laisse pas d'avoir tous les caractères de crédibilité, même quand on ne parvient pas à la connaître entièrement, mais il ajouta encore que dût la révélation nous proposer des choses insensées, la raison ne devait pas hésiter d'y adhérer (1).

On n'ignore pas que, dans ses attaques contre les théologiens de Paris, Luther soutenait ce principe : « que ce qui est vrai en théologie n'est pas toujours vrai en philosophie (2). » Il n'eût été que très raisonnable s'il avait dit en d'autres termes, que la philosophie est impuissante à démontrer avec une rigueur de raisonnement mathématique ce que la révélation nous affirme comme certain. Mais quand il était en veine de disputer, les paradoxes les plus révoltans ne l'effrayaient guère. Dans son avant-propos placé à la tête de l'Apocalypse de saint Jean, il soutient que jusqu'à son temps dans les universités, les saintes Écri-

(1) On trouvera dans la brochure de Bretschneider déjà citée, *Luther dans notre temps* (Luther zu unserer Zeit), une foule de citations analogues.

(2) On peut lire un curieux éclaircissement de ce paradoxe dans une dissertation de C. Crusius : *Opuscula philosophico-theologica*. Leipzig, 1750.

tures avaient été corrompues par la philosophie et la raison. Mais c'est apparemment que la raison s'était mise alors à la place de l'Écriture et qu'elle ne s'était pas soumise à ses décisions. Il dit encore dans un curieux discours à propos de la philosophie régnante: « Seul, l'aveugle Aristote gouverne dans les universités, et son empire est aussi étendu que celui du « Christ. Si j'avais un conseil à donner, ce serait que « l'on mît tout-à-fait de côté les livres d'Aristote, tant « ceux qui traitent de la physique que de la métaphysique, de l'âme et de la morale, et que l'on a regardés « jusqu'ici comme les meilleurs, ainsi que tous ceux « qui se glorifient de choses naturelles et dans lesquels « on ne peut cependant rien apprendre, ni des choses « naturelles ni des choses spirituelles. Car Dieu a pris « soin que nous ayons les saintes Ecritures dans lesquelles nous pouvons apprendre toutes choses avec « abondance; tout autant de choses dont Aristote n'a « *pas senti la plus petite odeur* (*nicht den kleinsten* « *Geruch je empfunden hat*) (1) ». Dans un des écrits qu'a pris soin de recueillir de Wesse, il affirme qu'Aristote a débité tant d'absurdités, qu'un âne ne pourrait s'empêcher de rompre le silence (2).

Telles étaient les préventions de Luther contre la raison humaine et la philosophie à laquelle elle s'applique. Comme on le voit, il n'apercevait l'abus qu'on en peut faire que chez les autres, et n'en voyait

(1) Voir le *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens* (Lehrbuch der christlichen Dogmgesch., par Neudecker, p. 144.

(2) *Lettres et autres petits écrits de Luther* (Briefe, Sendschreiben, Doc.), publiés par de Wesse, t. 1, p. 15.

chez lui-même qu'un usage salutaire. Je voudrais pouvoir dire sans restriction que le judicieux Mélanchthon n'a jamais partagé ces préventions; mais l'histoire n'est pas de cet avis. Elle nous montre ce célèbre auxiliaire de Luther cherchant, dans les premières années de ses travaux théologiques, à s'exagérer à lui-même la dépravation de la nature humaine dans l'intérêt des dogmes nouveaux qu'il établissait, et effeuillant l'une après l'autre les fleurs de la littérature classique qui avaient embelli sa jeunesse. Mais encore ici, c'était l'abus que Mélanchthon confondait avec un judicieux usage. Ecoutez-le quand il lance sa condamnation contre l'erreur pélagienne; il la censure non point parce que le moine Bréton constituait l'homme parfaitement indépendant de Dieu et n'ayant nul besoin de recourir à sa protection puissante, mais parce qu'il détruisait toute distinction entre la philosophie et l'Évangile (1). Or, ce n'était pas en cela que Pélage était répréhensible, car si l'Evangile est la vérité, il doit par cela seul être l'expression de la plus haute philosophie. Et qu'a-t-on besoin alors de conserver ces deux classes de vérités, dont les unes sont regardées comme philosophiques et les autres comme révélées ou théologiques.

Cependant doué d'un caractère doux, modeste, conciliant, et plus accoutumé que Luther à se recueillir, Mélanchthon ne tarda pas à professer des principes plus raisonnables sur la puissance de la raison humaine, et on l'entendit de nouveau disserter avec

(1) Voir ses *Loci præcip. theol.*, édit. de 1577, p. 71 et 105.

le même charme sur les méthodes philosophiques tout en ayant soin de les dégager de toutes les subtilités de l'école. Comme il était par-dessus tout ami de la paix, il n'y a rien qu'il n'eût volontiers sacrifié, hormis sa conscience, pour l'acquisition de ce précieux bienfait, et c'est à ce noble but qu'il consacra tout ce qu'il avait de forces et de talent lorsque les partis que la réforme avait vus naître dans son propre sein s'obstinaient à la troubler. Les variantes que l'on rencontre dans ses ouvrages, et particulièrement dans les éditions de ses *loci theologici* dont les stricts luthériens ne vénèrent que la première, accusent moins l'inconstance de ses opinions qu'elles ne montrent son désir de rapprocher les esprits en leur faisant des concessions dans les termes qui ne pouvaient altérer sa pensée; ces concessions ou ces modifications ne pouvaient que blesser son amour-propre d'auteur ou de théologien, mais il s'était habitué à l'immoler sur l'autel de la charité chrétienne. Avec d'aussi belles qualités, il ne pouvait pas longtemps méconnaître le noble présent des facultés de la raison humaine dont le Tout-Puissant nous a gratifiés, et persister dans ses accusations contre la philosophie en général. Revenu à des idées plus saines, surtout après la mort de Luther, il comprit qu'il n'y avait qu'à placer cette sublime faculté sous l'influence d'une force supérieure pour la rendre à sa destination première, et du moment que ses écrits et les leçons qu'il donnait à l'université de Wissemberg rayonnèrent de ce feu sacré, il ne cessa plus de recueillir de nombreux et illustres suffrages. Alors aussi les zélés du parti croyant

trouvèrent dans cette conduite un renoncement à ce qu'ils prétendaient être exclusivement la vérité, surtout en ce qui touchait la question de la liberté humaine si intimement liée à l'usage de la raison dans les matières religieuses; plusieurs même se déchaînèrent contre lui lorsqu'ils auraient dû, au contraire, l'honorer de ce qu'il scellait l'alliance immortelle entre ce que Luther avait voulu séparer, la raison et la foi. (1)

Les fondateurs de la réformation en Allemagne étaient donc supernaturalistes dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot, c'est-à-dire qu'ils croyaient à une révélation immédiate de Dieu renfermée dans les Écritures, qu'il n'y avait pas à discuter avec elles, et qu'il fallait recevoir cette révélation avec respect et docilité. Il me faut dire maintenant quelles étaient leurs vues sur la révélation en elle-même, et ce qu'ils entendaient par l'inspiration des écrivains sacrés, substituée par eux à l'infaillible autorité de l'Eglise dont ils se séparaient.

(1) On trouvera, dans l'*Histoire de la doctrine protestante*, par Planck (Geschichte der prat. Lehrbegriffe), t. IV, un récit détaillé de cette polémique qui prit le nom de synergisme.

CHAPITRE III.

Vues de Luther et de Mélanchthon sur la révélation et l'inspiration des Ecritures.

Autrefois il suffisait de prononcer le mot de révélation pour que l'on fût compris sur-le-champ de tout le monde; mais le rationalisme est venu pour intervertir les mots et leur faire exprimer autre chose que ce qu'ils avaient exprimé jusqu'alors. Il est vrai qu'alors comme aujourd'hui on savait distinguer dans l'Ecriture sainte ce qu'elle nomme une révélation de Dieu par ses œuvres, comme lorsque l'apôtre Paul affirme que, depuis la création du monde, Dieu s'est fait connaître aux sages du paganisme par ses perfections qui se voient pour ainsi dire à l'œil quand on considère ses ouvrages; on savait, dis-je, distinguer cette sorte de révélation générale d'une autre plus particulière, que la parole de l'Evangile désigne quand elle dit: « Personne ne vit jamais Dieu, mais celui qui était dans le sein du père est celui qui nous l'a fait connaître », ou encore que nous trouvons dans cette déclaration de l'épître aux Hébreux : « Dieu ayant anciennement parlé à nos pères par les prophètes à plusieurs fois et en plusieurs manières, nous a parlé en ces derniers temps par son fils ». Et pour que l'on ne se méprenne pas sur la nature de cette révélation qui nous est faite par celui qui est dans le sein du père céleste, l'Evangile déclare que celui qui nous initie ainsi aux vérités

chrétiennes a formellement existé avant les temps, d'une existence vivante, personnelle, telle que nous concevons l'existence quand nous parlons de la nôtre, et qu'il a pu de cette manière nous révéler réellement ce qu'il savait de notre état vis-à-vis de Dieu, puisqu'il était lui-même avec Dieu. C'est là un genre de révélation que des monumens historiques sur lesquels est fondée toute la foi chrétienne attestent, et l'historien impartial ne doit pas les passer sous silence. Je ne dois pas également négliger de dire que les écrivains qui prétendent raconter le contenu de cette révélation se disent inspirés de Dieu, et par suite à l'abri de toute erreur quand ils nous parlent de ce qu'ils ont vu et entendu; et c'est d'après ces notions sur l'idée de la révélation et de l'inspiration, notions adoptées par toutes les églises existantes depuis les temps apostoliques jusqu'à nous, que les réformateurs disaient se contenter d'émonder de l'arbre de la foi les rameaux inutiles, en respectant le tronc de l'arbre, toujours assez vigoureux pour produire de nouveaux rameaux sous lesquels viendraient se reposer les générations suivantes. Oui, toutes les confessions de foi des églises protestantes témoignent de leur adhésion à ces vérités capitales, et voici la manière dont en parle Luther : « La révélation consiste en ce que Dieu parle de vive voix (mundlich redet), et éclaire les cœurs par la clarté de sa lumière d'une manière beaucoup plus certaine que dans les songes et les visions (1) ». Ici Luther oppose les révélations faites aux anciens prophètes, et celles du divin fondateur

(1) *OEuvres de Luther*, t. 1, 1405.

du christianisme, aux prétendues révélations dont se glorifiaient les visionnaires de son temps. « Dieu « a parlé, et ne crois pas que ce soit des paroles pas- « sagères comme nous avons coutume d'en pronon- « cer; mais sache que c'est une parole éternelle qui « a été dite depuis l'éternité, et qui sera toujours « répétée aussi longtemps qu'il existera des créatu- « res pour les entendre (1) ». Ces paroles expriment avec énergie qu'une fois la révélation donnée, l'Ecriture qui la contient ne devra jamais céder la place à d'autres enseignemens. Mélanchthon, doué d'une douceur de caractère qui lui faisait toujours chercher des adoucissemens dans les expressions, ne s'est jamais permis néanmoins d'avoir sur la nature surnaturelle de la révélation des idées différentes de l'ancienne église. Mais comme il n'a pas eu occasion de se mesurer avec les adversaires de cette croyance, il n'est pas étonnant que l'on n'en trouve pas de preuves spéciales dans ses écrits, quoique tous supposent évidemment ces vérités premières.

L'intelligence des réformateurs leur avait fait comprendre de plus que si leur œuvre n'était pas une œuvre de destruction, mais seulement une œuvre d'épuration, ils ne devaient pas poser d'autres principes que ceux qu'ils croiraient propres à la conserver et non à la corrompre; et voilà pourquoi à l'idée d'une révélation de Dieu, surnaturelle et immédiate que l'on voit déposée dans les Ecritures, ils ajoutèrent celle de l'inspiration des choses que ces écritures contiennent. Ils regardèrent même ce principe de

(1) *Œuvres de Luther*, t. III, 46.

l'inspiration comme le boulevard de la nouvelle église. On ne voit pas, en effet, comment le protestantisme pourrait se soutenir s'il répudiait cette croyance à l'inspiration des livres qui servent de base à sa foi et à ses mœurs. Otez cette croyance du milieu de ses églises, et vous dépouillez le protestantisme de son caractère religieux, vous en faites un système d'école qui aura plus ou moins de vraisemblance dans l'exposition de ses doctrines, mais vous n'en ferez jamais une religion proprement dite, parce que vous lui aurez enlevé son auguste sanction; ou bien, vous le livrerez sans défense, pieds et mains liés, au premier logicien qui voudra le convertir soit au catholicisme, soit au panthéisme. Il n'y a de milieu entre les deux doctrines, que la foi à la parole de Dieu reçue dans un cœur simple et fidèle.

On a quelquefois rappelé certaines opinions émises par Luther sur quelques parties de l'Ecriture, et qui feraient supposer en lui des hésitations sur cette question fondamentale de l'inspiration (1). Mais on a commis en cela une double injustice, attendu qu'on ne remarquait pas que les paroles opposantes de Luther se rapportaient seulement à des livres dont l'origine apostolique avait déjà été considérée avant lui comme douteuse, et qu'on oubliait que plus tard Luther modifia lui-même ce qu'il y avait de trop sévère dans ses jugemens, et chercha à réparer ce qu'il avait attaqué d'une manière trop hardie, remettant du reste le

(1) *Histoire de la formation et des changemens opérés dans la doctrine protestante* (Geschichte der Entstehung verand., etc.), par Planck, t. II, 95-97.

tout aux recherches consciencieuses des savans (1). Il est vrai aussi que Luther avait avancé qu'il y avait une distinction à faire entre les diverses parties du Nouveau-Testament, mais il n'a jamais parlé de divers degrés d'inspiration comme on a voulu l'en accuser, et cela d'après les paroles suivantes : « Comme « le Christ est le soleil de l'Ecriture sainte, on doit « le prendre pour la pierre de touche, afin de voir « lesquels de ces livres prêchent le Christ et portent « davantage les hommes à s'approcher de lui (2) ». Un tel criterium ne doit pas être jugé avec rigueur, puisqu'il n'est pas donné avec une précision logique, mais seulement *modo oratorio*, et il ne saurait contredire l'ensemble des idées de Luther qui lui sont tout-à-fait contraires. En effet, on peut lire dans une infinité d'endroits de ses ouvrages composés dans les diverses périodes de sa vie, et même à l'époque où il portait son premier jugement si sévère sur la lettre de Jacques, des passages qui prouvent suffisamment qu'il n'avait jamais renoncé à soutenir l'inspiration

(1) Voyez une excellente dissertation sur cette matière dans la *Revue pour la théologie luthérienne* (Zeitschrif für die Ges. der luther. Theologie), que publient Rudelbach et Gueritre, dans le second cahier de 1840.

(2) Voir dans ses OEuvres, t. v, p. 1700, dans le commentaire qu'il donne du psaume 117. On a encore coutume de citer contre Luther ce qu'il disait dans son discours préliminaire du Nouveau-Testament, en 1524 : « L'Evangile de Jean, les Lettres de Paul, « mais particulièrement celle aux Romains, et la première de « Pierre, sont le nerf et la moelle relativement aux autres livres ». Mais, quand on juge avec sang froid et non dans l'intérêt d'un parti, on ne trouve là qu'une prédilection pour certains livres de l'Ecriture, et nullement des degrés de supériorité...

divine de toute l'Ecriture; et par conséquent, c'est à tort que l'on voudrait lui prêter les principes rationalistes sur ce point de la dogmatique. C'est ainsi qu'il écrivait dans sa *captivité de Babylone :* « Il n'y a pas « une seule parole dans Paul qu'on ne doive conser- « ver et à laquelle on ne doive obéir dans l'église uni- « verselle ». Plus tard, il cherche à fondre ensemble les principes de l'Ecriture et de la foi, en disant : « Que « le concile de Nicée n'avait point établi ou retrouvé « l'ancienne doctrine de la divinité du Christ, parce « qu'elle avait déjà existé dans l'église, et qu'en con- « séquence, le concile n'avait fait que la défendre « contre la nouvelle hérésie d'Arius; car cette doc- « trine avait été révélée aux apôtres par le Saint-Es- « prit, donnée publiquement par le ciel, duquel « l'église l'avait reçue avant le concile, et c'est de « l'église que la tenait le concile (1). »

Il est donc reconnu que chez Luther c'était un article essentiel, qui, plus que les autres, marquait son point de vue purement objectif, savoir que l'Ecriture sainte est la seule lumière qui nous éclaire, nous guide et nous montre le chemin du ciel. « La doctrine « de l'Ecriture, dit-il lui-même, est notre ciel, « tandis que la vie ordinaire c'est la terre; dans cette « vie est le péché, l'erreur, l'impureté, le vain travail « et les peines; mais la doctrine, c'est autre chose: « elle est sainte, pure, claire, céleste, divine; il ne « vaut donc pas la peine de comparer la doctrine et « la vie; car il y a plus d'importance dans une seule

(1) *OEuvres*, t. XVI, 2672, dans le traité sur *les conciles et l'Eglise.*

« lettre, oui même, dans un seul titre des Ecritures « qu'au ciel et sur la terre » (1). Il est clair qu'il est ici question de toute l'Ecriture comme parole de Dieu; et quand on sait de quelle main de maître il savait expliquer ce principe quand il combattait les traditions qui ne s'appuyaient point sur la parole de Dieu, on reconnaît alors sans hésitation dans Luther le défenseur zélé de la divinité des Ecritures, et par conséquent de leur inspiration.

Je devais constater cette manière de voir des deux chefs de la réformation luthérienne, d'abord pour montrer que c'est en vain que l'on voudrait leur faire honneur du rationalisme et de cette liberté de penser, conquête du dix-huitième siècle, qui, n'étant que le bon côté du rationalisme et non le rationalisme lui-même, tournera sans contredit à la gloire de principes religieux mieux affermis que ceux de Luther, et que notre siècle est appelé peut-être à consacrer; puis, et plus encore, pour montrer que c'est à l'insu des réformateurs que les principes posés par eux, c'est-à-dire la substitution de l'autorité des saints livres et des livres symboliques à l'autorité du tribunal de l'église, fondée et sur la Bible et sur la tradition, ont été une cause éloignée, bien qu'incontestable de l'apparition du rationalisme. Ce principe, basé sur l'arbitraire, ne pouvait empêcher l'exégèse et les contradictions de l'esprit humain de porter leurs coups de hache sur une citadelle sans défense.

(1) *OEuvres*, t. VIII, 2660, dans l'explication détaillée de l'épître aux Galates.

CHAPITRE IV.

Etat de la théologie en Allemagne depuis la mort des réformateurs jusqu'à la propagation du piétisme par Spéner.

S'il est vrai de dire, le livre de l'histoire à la main, que les réformateurs ont entrepris leur œuvre non dans le dessein de détruire, mais dans le but seulement de changer et de conserver, on ne peut pas dire que leurs successeurs immédiats se soient associés de cœur à leur pensée. A peine Luther et Mélanchthon sont-ils descendus dans la tombe, qu'on voit les théologiens, formés à leur école, prendre à tâche de démolir, quoique indirectement, un ouvrage qui avait coûté tant de travaux (1). Voyant la réformation établie légalement dans le pays, et n'ayant plus rien à redouter des foudres de Rome, c'est contre les doctrines que l'on avait eu tant de peine à faire sortir de la Bible pour

(1) Luther, né en 1483, à Cisleben, mourut dans cette même ville en 1546.

Mélanchthon, né en 1497, à Wittemberg, y mourut en 1560. On trouva sur une table placée à côté du lit de Mélanchthon, après sa mort, un morceau de papier sur lequel il venait de déposer quelques pensées. — A droite : — « Tu viendras dans la lumière ; tu contempleras le fils de Dieu ; tu apprendras à connaître ce que tu n'as pu comprendre dans cette vie ». — A gauche : — « Tu renonceras au péché ; tu seras délivré de toutes les peines, et *a rabie theologorum* ». Voir *Vitæ german. philosophorum*, par Adam, p. 934.

les opposer à la doctrine catholique, et surtout contre l'opposition à la confession d'Augsbourg qui partait du camp des réformés, que les théologiens luthériens consumèrent leurs forces. A la vérité ils restèrent fidèles aux bases du protestantisme dont l'idée ancienne de la révélation et de l'inspiration étaient les élémens essentiels; mais ils se mirent à subtiliser sur les rapports de la grâce avec le libre arbitre de l'homme, sur la nature de l'élection et de la prédestination et les limites plus ou moins restreintes à imposer à cette conception dogmatique, sur l'ubiquité dans le sacrement de la cène et le degré d'infidélité dans lequel se plongeaient les réformés en repoussant cette ubiquité; ces questions firent dépenser aux théologiens du seizième et du dix-septième siècles tout ce qu'ils avaient de force et d'intelligence. A cette sécheresse de sujets dans la dogmatique, si l'on ajoute que les temples retentissaient, en général, des mêmes discussions, on plaindra le peuple que l'on plaçait ainsi sous le joug de l'ergotisme; mais ses instincts pieux lui avaient fait trouver un aliment spirituel dans la lecture de la Bible qu'il chérissait par-dessus tout, et les princes, de l'avidité desquels Luther s'était plaint si souvent et avec amertume, avaient pourtant laissé échapper, pour divers établissemens d'utilité publique et en particulier pour les écoles, quelques parcelles des biens dont la réforme avait dépouillé l'ancienne église. Voici quelques échantillons du savoir-faire de ces prédicateurs, qui feront juger du degré d'édification que pouvait avoir un discours ou une homélie toute

dépourvus de tendance à la vie religieuse et morale. L'un d'eux distribue, en quatre parties, la matière traitée dans ses discours. La première s'occupe de la différence qui existe entre le luthéranisme et le papisme; la seconde de celle de l'Église du Christ avec les zwingliens; la troisième est consacrée à une polémique avec les schwenkfeldiens; et la quatrième enfin est dirigée contre les anabaptistes.

Voilà qui est édifiant; et pourtant l'auteur de ces sermons était une lumière de son église; c'était celui des théologiens qui avait le plus de part aux questions que les gouvernemens avaient à cœur de voir définitivement résoudre dans l'intérêt de la tranquillité publique; c'était ce Jacob Andreac, dont les discours furent publiés vers la fin du seizième siècle, celui qui fut au nombre des acteurs de la fameuse formule de concorde, celui qui rédigea la correspondance que les théologiens de Tubingen entamèrent avec Jérémie, patriarche de Constantinople, pour amener la réunion des deux églises grecque et luthérienne. Un de ses ouvrages, imprimé à Francfort, en 1595, a pour titre : *Methodus concionandi*; on dit que les préceptes qu'il renferme sont préférables aux exemples donnés par l'auteur.

Artamède, autre prédicateur luthérien commence de cette manière un sermon sur la Sainte-Cène : « Deux « armées furieuses de diables incarnés se disputent « sur la Sainte-Cène; d'un côté se trouvent les pa- « pistes impies, de l'autre les calvinistes fiers et poin- « tilleux. Notre misérable païen Ovide est meilleur « théologien que ces calvinistes, etc., etc. ». Suivent

des expressions encore plus offensantes dans un style vraiment repoussant (1). D'ordinaire les introductions de ces sermons consistaient dans une explication grammaticale du texte, et dans une polémique criarde, que l'on avait le triste courage d'appeler une application pratique. Pour ne pas multiplier les exemples, je n'en citerai plus qu'un seul. C'est un discours du prédicateur Hermann, né en Silésie, et qui choisit son texte dans un passage de l'Écriture, où il est fait mention de Zachée. Le thème est : Zachée était petit de taille; sujet, comme on le voit, d'un intérêt immense, et il le divisait ainsi : « Nous considérons « 1° le mot *il*, qui nous fera connaître la qualité de « la personne; 2° le mot *était*, qui nous enseignera la « fragilité de la vie; 3° le mot *petit*, qui nous fera « enfin connaître quelle était la personne de Zachée. » Et si l'on veut savoir l'application pratique que le prédicateur faisait d'un tel sujet à son auditoire, le voici : « Zachée, dit-il, doit d'abord nous faire comprendre quelle grande variété il y a dans les œuvres de Dieu, ensuite que Dieu prend soin des petits, qu'il en est le consolateur ». (Il ne dit pas s'il s'agit seulement des petits de taille, ou de ceux dont Jésus parle quand il déclare que le royaume des cieux est pour les petits enfans et pour ceux qui leur ressemblent). « Enfin l'histoire de Zachée doit prouver la nécessité de compenser ses défauts par la vertu ». Si ces gens-là étaient luthériens de profession, ils se gardaient

(1) Les sermons d'Artamède ont été publiés, à Kœnigsberg, en 1590.

bien d'étudier l'art de la prédication dans les sermons de Luther, dont un si grand nombre, surtout dans ses *Kirchen-Postillen*, peuvent en tout temps servir de modèle.

A la vue de ces aberrations de l'esprit humain on se demande ce que pensaient de tels théologiens, de cette noble faculté de penser et de sentir dont ils faisaient un si misérable usage; Daniel Hoffmann, professeur de l'université de Helmstædt, et ses disciples, répondent qu'il faut bien se garder de se servir de sa raison dans les sujets de théologie. Je m'imagine que ces écrivains qui ne manquaient certes pas de capacité, ne furent amenés à cette invective contre la raison humaine que par les écarts des théologiens leurs contemporains, et que n'ayant pas avec eux un Mélanchthon pour les diriger dans une voie qu'il avait parcourue avec éclat, ils ne savaient pas comme lui arriver aux vérités théologiques au moyen d'une sage philosophie dont il avait su écarter ces arides subtilités.

Doué d'une instruction que son savant adversaire Husserus ne lui dénie point, Hoffmann débuta dans son plan d'attaque contre les facultés de la raison, par une dissertation dans laquelle il appelait sans restriction la raison humaine une œuvre de Satan et de la chair, et où il ajoutait que la théologie ne devant rien avoir de commun avec la raison, il fallait impitoyablement en bannir l'usage dans les universités (1). Il y avait trop de crudité dans ce langage

(1) *De Deo et Christo*, publié en 1598. Il avait déjà publié,

pour qu'il ne blessât pas les oreilles de quelques personnes; aussi les professeurs de la faculté de philosophie de la même université de Helmstædt s'agitèrent jusqu'à ce qu'ils eussent obtenu, sinon de faire retracter à Hoffmann son langage, du moins de le modifier. C'était là un autre abus de la raison, de prétendre convaincre un adversaire en le menaçant du glaive de la loi civile. Il paraît, au reste, que le cercle de fer dans lequel les livres symboliques avaient renfermé les esprits, ne permettait pas aux adversaires de Hoffmann de le combattre avec succès; car l'université de Wissemberg elle-même s'étant attaquée à ses théories, l'histoire ne dit pas qu'elle ait eu le dernier mot (1). Hoffmann, au contraire, rencontra des défenseurs qui soutinrent chaudement ses principes et qui finirent par déployer un grand sens dans leurs ouvrages contre la prétendue raison humaine défendue par l'université de Wissemberg, et par intéresser

en 1581, une autre dissertation, dont le titre seul prouve la modération : *Qui sit veræ ac sobriæ philosophiæ in theologia usus.*

(1) Un écrivain dont les jugemens ont toujours un grand poids aux yeux de ceux qui respectent la science unie à un noble caractère, Planck, est d'avis qu'Hoffmann avait pu être amené là par ses méditations sur le fameux sophisme de Luther, qu'une chose peut être vraie en philosophie et en même temps fausse en théologie. Or, disait Hoffmann, si la philosophie est ennemie de la religion et de la piété, plus la raison humaine se laissera diriger par la philosophie, plus elle sera, elle aussi, l'ennemie de la théologie. Mais nous persistons à croire que les vaines arguties des théologiens de son époque le poussèrent principalement dans l'excès opposé. Comparez l'*Histoire de la théologie protestante, depuis la formule de concorde* (Gestchichte der prot. Theologie, von der Concordienformel. Gœttingue, p. 91, 1831).

à leur cause tous ceux qui cherchaient à rallumer dans les cœurs non l'amour des disputes, mais la charité divine. De ce nombre était Schilling, dont le principal ouvrage porte un titre qui vaut à lui seul une dissertation (1), et le docte jurisconsulte Agélius de Werdenhagen, qui n'attaquait les prétentions de la raison humaine que pour faire prédominer enphilosophie une qualité du cœur, le sentiment; mais à son insu l'imagination l'emportait bientôt, et au lieu d'une influence réelle qu'il aurait pu exercer sur les âmes religieuses, il n'a laissé que le souvenir d'un enthousiaste qu'une sage mesure de raison aurait pu illustrer.

Il en fut autrement de l'humble cordonnier de Gorlitz, qui, profondément affligé de voir l'église du Christ dépérir entre les mains de ceux qui prétendaient en être les soutiens vigilans, laissa échapper de son cœur les sentimens qui l'oppressaient; trop véritablement pieux pour faire de la polémique, et trop plein de sentimens chrétiens pour ne pas respecter ce que l'orthodoxie froide de son époque regardait comme essentiellement respectable, il demanda à celui qui ouvre l'intelligence et le cœur des mortels, de lui faire connaître la vérité, et il lui fut répondu dans son cœur. Les écrits divers qu'il publia attestent en lui un grand développement dans le sens moral, en même temps qu'une profonde conception des choses

(1) Ecclesiæ metaphysicæ visitatio... Ad unguem demonstrans, quo ejuratæ, impietatis vanitatisque deploratæ metaphysici doctores delebuntur, ad metaphysicas speculationes mysteria cælitus patefacta violentissime detorquenda. 1616.

pour qu'il ne blessât pas les
sonnes; aussi les professeur
phie de la même université
jusqu'à ce qu'ils eussent
tracter à Hoffmann son l
fier. C'était là un autre
convaincre un advers
de la loi civile. Il pa
fer dans lequel les li
les esprits, ne p
Hoffmann de le c
sité de Wissemb
théories, l'hist
mot (1). Hoff
fenseurs qui
qui finirent
ouvrages
due par l'

il est vrai, du
ux yeux
nt rac
lit

Weigel
eurs réve-
e des révéla-
re morte. C'est
n'admettait point
es confessions de foi
, mais il serait difficile
par ses idées sur la divi-
tout imprégnées de la rosée
méditation absorbait tous ses
r de l'esprit de la Bible tous ses
procurer, suivant ses moyens, un
aux âmes avides de vérités; et depuis
ne extraordinaire a commencé d'écrire,
nalgré les anathèmes de quelques consis-
a pas cessé jusqu'à nous d'être vénéré par
eux qui ont voulu le juger par eux-mêmes, et
pris en main ses écrits. (1)

Au milieu de cet engourdissement dans le domaine de la foi chrétienne, s'agitaient néanmoins quelques

en 1581
dératio
(1)
aux
ract
par
ch
t

(1) Le philosophe inconnu, comme se nommait lui-*même* Claude de Saint-Martin, a traduit en français *l'Aurore naissante* et *les Trois principes* de Böhme. Quand on veut faire une plus ample connaissance avec la personne de ce théosophe allemand, on lit sa *Biographie*, par F. de Fouqué, et, avec ses principes, *la Gnose chrétienne*, par Baur, p. 557-611.

ıs le rapport de ... Mélanch-
lement, e ... Erasme
, le r ... im-
l'a ... er
le ...

Quand on peut ...
ow, Musaeus, Osiander, Ca-
arpzow, on est au-dessus d'une
, puisque les ouvrages de ces écri-
ncore entre les mains de quiconque
re une idée de l'orthodoxie luthérienne.
peut non plus sans injustice oublier ce Chi-
us, dont le nom véritable est Rochof, et qui te-
ait à cœur de prouver que Mélanchthon ne l'avait pas en vain distingué de ses autres disciples; Gérard dont les cantiques si riches de pensées peuvent soutenir la comparaison avec ce que Luther a composé de mieux dans ce genre; Chemnitz dont l'*Examen concilii Tridentini* est toujours lu avec fruit, et qui a frayé le chemin aux *synoptiques modernes* par ses *Harmonia quatuor evangelistorum;* Flacius, rendu célèbre par son *Clavis scripturæ sacræ* et son estimable édition du Nouveau-Testament en grec; Brentz dont les sept volumes in-folio attestent la fécondité en matière d'interprétation scripturaire; Glassius, le surintendant de Gotha, dont la *Philologie sacrée* a été même réimprimée de notre temps quoique retravaillée par ses éditeurs (1). L'histoire seule fut dans un état complet de stérilité; car si l'on excepte

(1) La troisième édition a été faite à Leipzig, en 1818.

l'*Histoire de la réformation* par Glaidan, rien ne mérite d'être signalé. Le feu de la polémique ne permettait pas aux théologiens de se recueillir, et si parfois ils s'exerçaient à de tels travaux, ce n'était que dans un but d'agression, comme J. Gérhard, ce fier antagoniste du cardinal Bellarmin. Je n'ai fait que citer le nom de Calixte; je lui dois pourtant une mention plus circonstanciée pour les dégoûts dont ses collègues l'abreuvèrent à l'occasion de son *Syncrétisme* mal compris par eux; car il ne se fondait pas, comme celui qui a prévalu en Prusse dans ces derniers temps, sur le silence au sujet de la différence des dogmes, mais sur une foi commune aux principes fondamentaux du christianisme, tels que les livres symboliques de Rome, de Genève et de Wittemberg les contenaient également. Aussi les ouvrages de Calixte prouvent non-seulement que les éloges publics que leur accordait Bossuet, le plus fort adversaire de la réformation, étaient fondés, mais qu'il aurait pu devenir un habile historien si l'aveugle persécution ne fût venu le troubler dans ses travaux. (1)

Quelques théologiens, tels que Stringel et Chemnitz

(1) Le fils de ce célèbre professeur de Helmstædt fait remarquer, dans un avant-propos placé en tête de l'*Epitome theologiæ moralis*, que celle des opinions de son père qui lui attira le plus d'animadversion était « que, dans la véritable Eglise, il pouvait se trouver des membres qui ne crussent qu'imparfaitement, et que pourtant ils ne manqueraient pas d'être sauvés, s'ils joignaient à leur foi imparfaite une intégrité de vie et l'innocence des mœurs ». Si cela n'était pas, pourquoi les chrétiens diraient-ils si souvent à Dieu, comme les apôtres : *Domine, adauge nobis fidem ?*

avaient même suivi la marche indiquée par Mélanchthon lorsqu'il se rapprocha des sentimens d'Erasme sur la question de la liberté humaine, et de cette impulsion naquit la dogmatique chrétienne de Layser où pour la première fois l'on trouva liés ensemble l'histoire des dogmes avec la dogmatique elle-même. Et comment oublier Huther, qui se livra à des travaux si infatigables, tant pour lutter contre les agresseurs du luthéranisme que pour affermir sur ses bases la confession d'Augsbourg. Sa *Concordia concors* devait également sauver l'honneur de la formule de concorde contre la *concordia discors* de Rudolphe Haspinine (1), et il y réussit pour un temps; l'on sait que son *Compendium lacorum theologicorum*, composé dans l'intention de faire oublier les opinions modérées de Mélanchthon et de son école, fut admis dans plusieurs universités et y régna en souverain pendant plus d'un siècle.

L'étude de la morale, quoique séparée de la dogmatique par Calixte, ne fit scientifiquement aucun progrès; c'est à peine si quelques auteurs en parlent d'une manière négative dans leurs écrits contre les jésuites, qui commençaient à révéler leur existence au monde. Schömer est le seul qui par son *specimen theologiæ morali,* puisse prétendre à quelque estime sous ce rapport. Quand on viole un des

(1) Par un formulaire célèbre, appelé du nom de concorde par les uns et de discorde par les autres, la Saxe croyait avoir mis fin à toute dispute théologique entre luthériens; mais Calixte, avec son syncrétisme éclairé, ralluma une querelle que sa mort seule, arrivée en 1656, pût faire éteindre.

fondemens de la morale chrétienne, qui est la charité, serait-on bien venu à écrire sur la morale et à en tracer aux autres les préceptes! Les théologiens ne faisaient donc que se rendre justice en négligeant cette branche de la théologie, surtout s'il faut ajouter foi à ce que Buddæus dit de ses collègues. « On était venu, écrit-il, à croire dans le monde, tellement il y avait désharmonie entre ce qu'ils disaient de la morale et ce qu'ils pratiquaient, que ceux qui écrivaient à ce sujet, le faisaient ou par esprit de gloriole ou par esprit d'avidité pour en retirer de l'argent. » (1)

(1) Buddæus, *Isagoge*, p. 588.

CHAPITRE V.

Suite de l'état de la théologie en Allemagne depuis la mort de Mélanchthon jusqu'à Spener.

Après avoir parlé avec estime des travaux de quelques théologiens, il est nécessaire de montrer comment les plus influens de leur époque traitèrent la question vitale de l'inspiration des écritures, puisque c'est cette question qui est la pierre de touche du rationalisme. On connaît les savans travaux de Reuchlin sur l'Ancien-Testament, et ceux non moins savans d'Erasme et de Bèze sur le Nouveau : c'était là une forte impulsion donnée à l'étude des langues anciennes et à l'explication philologique de la Bible quand les questions de temps, de lieu, d'usages et autres semblables, exigent impérieusement ce genre d'explication. Il fallait donc poursuivre ces études dans l'intention de les étendre et de les améliorer, au lieu de ne travailler que dans l'intérêt de la confession d'Augsbourg, et de se montrer malgré sa grande érudition, plein de préjugé et étranger à toute saine critique. Mais c'est ce que ne comprenaient pas les théologiens de cette époque. Leur strict supernaturalisme n'était que de l'anti-papisme ou de l'anti-calvinisme, et pourvu qu'ils trouvassent dans l'Ecriture une parole qu'ils pussent jeter à la tête d'un catholique ou

d'un réformé dans l'intention de la lui écraser pour la plus grande gloire du Dieu luthérien, ils ne s'inquiétaient pas si leur méthode était ou non approuvée par une raison éclairée. Ils affirmaient donc, au sujet de la question de l'inspiration, que tout le contenu de la Bible, que chaque phrase, chaque mot, la ponctuation même, étaient l'œuvre de l'Esprit saint, et ils appuyaient gravement ce dire si hasardé de cette parole du Christ, dont le sens est pourtant si profondément spirituel, que pas un seul *iota* de l'Écriture ne pourrait périr. Hollaz soutenait de plus que l'on ne saurait douter sans se rendre coupable de blasphème que le style de l'Ecriture sainte est toujours digne de la majesté divine, et par conséquent que ce serait outrager cette divine majesté d'y chercher des solécismes ou des barbarismes (1); et cependant Hollaz connaissait déjà la difficulté qu'avaient rencontré les Etienne et les Erasme à choisir un texte qui méritât la confiance de l'église universelle. Il pouvait déjà connaître quelques-unes des nombreuses variantes dont le catalogue a été si fort augmenté dans notre temps par les Griesbach et les Schotz.

On aperçoit cette même étroitesse d'esprit dans ce qu'allèguent Gérard, Chemnitz, Quenstædt et Calow lui-même, et plusieurs la poussent même

(1) Voici comment il prouvait sa thèse : « Le style d'un Dieu qui fait tout ne peut pas être accusé de renfermer des choses simples ou barbares ; or, le style de l'Ecriture est le style de Dieu : donc, etc. » Il faut avouer que c'est faire une grande abnégation de soi-même que de présenter des raisonnemens d'une force si suspecte.

jusqu'à affaiblir la force des témoignages historiques en faveur de l'authenticité du Canon, croyant par là faire mieux ressortir les preuves intrinsèques de la divinité des Écritures. On les eût compris s'ils s'étaient contentés de dire que Dieu n'a donné la parole que comme un aliment du cœur de l'homme, et que par conséquent le cœur doit avoir aussi une principale part à son interprétation. Mais tel n'était pas leur langage, et de là leur absurde prétention. Peut-être ne voyaient-ils que le côté faible de quelques témoignages historiques, et nullement ou pas assez le côté inattaquable, puisque la science critique avait alors si peu fait de progrès, et il est possible qu'ils croyaient prévenir des attaques subséquentes en se fortifiant d'avance derrière un genre de preuve, que la conscience seule est appelée à apprécier. Toutefois si le chrétien peut dire avec un écrivain français : La majesté de l'Écriture m'étonne, sa sainteté parle à mon cœur, il faut aussi que dans l'occasion il sache rendre compte de sa foi, et il ne le pourra s'il se laisse circonvenir par la science historique et critique.

Cependant si tous les théologiens enseignaient dans l'esprit des réformateurs, et si l'on peut avec droit arguer d'erreur le savant Mosheim (1) lorsqu'il prétend que non-seulement Luther, comme ses successeurs immédiats n'admettaient l'inspiration que dans les choses et non dans les formes, puisque Musæus, qui avait déclaré dans une thèse soutenue en 164... que l'inspiration, quant aux mots, était douteuse et ne

(1) Voir les *Elémens théol.* de Mosheim, 1, p. 120.

pouvait être prouvée, fut obligé de se rétracter; cependant, disons-nous, Calow peut déjà être considéré comme celui qui fit subir une sensible modification à cette manière de voir.

Strict luthérien, adversaire de tout accommodement avec ce qui l'écartait le moins du monde de la confession d'Augsbourg, Calow, professeur et superintendant à Wittemberg, s'était déjà fait remarquer dans la polémique contre le syncrétisme de Calixte, que l'université de Halmstædt avait mollement défendu; mais celui de ses ouvrages qui se rapporte le plus à notre sujet est sa dogmatique, dans laquelle il donne une théorie complète de la révélation. Suivant ce théologien le mot révélation peut être pris en trois sens différens : 1° d'une manière générale par laquelle on entend toute action de Dieu sur l'homme pour l'amener aux connaissances des vérités morales et religieuses, soit qu'il emploie à cet effet la nature, la raison ou l'Écriture sainte; 2° d'une manière particulière en tant qu'il désigne une manifestation expresse de la volonté divine, volonté consignée dans les Écritures; 3° enfin d'une façon encore plus particulière par laquelle il exprime une action immédiate de Dieu sur les écrivains sacrés par son saint Esprit. D'où il suit que toute révélation vient nécessairement de Dieu, dont le but est toujours d'instruire les hommes sur ce qui concerne leur salut, et à chacune de ces révélations est jointe une inspiration particulière qui en fait comprendre le but. D'où il suit en même temps que tous les enseignemens de chacune de ces révélations sont vrais et certains, car

il serait absurde de supposer que Dieu révèle des choses fausses. Certainement Calow, dans cet amalgame de notions diverses sur la révélation, ne comprenait pas tout le parti que le rationalisme pourrait en tirer. Dieu, lui disait-on, ne fait jamais rien d'inutile : or, si une de ces révélations suffit à l'homme pour lui apprendre tout ce qu'il faut qu'il sache pour atteindre sa destinée, à quoi bon en supposer d'autres ? Et cependant Calow, d'une orthodoxie non suspecte, insiste sur la révélation immédiate comme sur la médiate, mais cette dernière en tant que manifestée par des envoyés divins dans l'ancienne acception du mot. Il ne cesse de revenir également sur les diverses portées des choses que renferme la révélation. Quelquefois, dit-il, elles peuvent surpasser les forces de la raison et celles de la nature, tandis qu'il peut arriver qu'elles soient conformes à l'expérience. Dans ce dernier cas l'homme a le droit de les examiner et de les juger; et dans le premier car il doit les admettre sans examen.

Quant à la question de l'inspiration, il la considère dans son principe et c'est un acte de Dieu qui révèle, et dans sa forme qui est la parole révélée. L'inspiration est pour lui l'objectif positif que la parole de Dieu a constitué tel dans le sens le plus profond et qui le distingue de quelque chose de purement humain; il est d'autant plus essentiel d'y tenir, que toute distinction de ce mot place, d'après le contenu, le jugement humain en première ligne, en présumant que le contenu de la révélation se fait connaître comme don. Calow se prononce ensuite

sur les rapports de la révélation envers l'inspiration, en disant que cette dernière exprime la plus profonde concentration de l'idée de la révélation (1).

Tels sont les hommes qui, ayant recueilli l'héritage de Luther et de Mélanchthon, loin de réparer ce qu'il pouvait y avoir de défectueux dans les principes posés par ces deux habiles mais non infaillibles fondateurs du protestantisme allemand, les laissèrent au contraire s'affaiblir entre leurs mains en ne les appliquant à rien d'utile, en s'en servant, au contraire, comme d'une arme pour miner l'édifice qu'ils s'étaient chargés de défendre. Mélanchthon, dans les dernières années de sa vie, n'avait relevé la philosophie d'Aristote du mépris où l'avaient fait tomber les sarcarmes de Luther, que pour la faire servir d'auxiliaire à la théologie et non pour la transformer en une nouvelle scolastique sans goût et sans portée, et encore moins pour la confondre avec une philosophie trop audacieuse dans ses prétentions. Malgré cet exemple, on vit ces théologiens ne s'élever à aucune idée grande et lumineuse, ne recevoir et ne donner qu'une éducation étroite et craintive, ainsi qu'une instruction non raisonnée, que l'on plaçait néanmoins sous la garantie du serment et de la censure. Un tel état de choses ne pouvait que paralyser l'esprit humain dans les sommités de la société, comme il devait affaiblir dans les classes populaires le sentiment d'une piété naïve et le sentiment moral. Le zèle se refroidit, en effet, et la vie

(1) *Système*, t. 1, chap. 3, sect. 1, p. 280 et suiv.

s'échappe du sein de l'église luthérienne; il est vrai que la lettre resta, mais elle ne fut plus qu'un cadavre. Si elle chercha à se réveiller quelque peu lors de la dispute des syncrétistes, elle retomba bientôt dans sa léthargie, précisément par lassitude même de ses disputes; nous allons voir les essais tentés par quelques hommes de bien pour prolonger la vie à ce luthéranisme déjà si maladif.

CHAPITRE VI.

Propagation du piétisme, nouvelle cause éloignée du rationalisme.

Un homme se rencontra qui, profondément affligé de cet état de l'église chrétienne dans sa patrie, résolut de consacrer sa vie entière à l'améliorer; on peut affirmer que son influence a été très grande en Allemagne, si l'on ne considère pas seulement ceux qui ont volontiers confessé tout le bien qu'ils devaient à son zèle, mais encore ceux de ses adversaires qu'il a forcés de donner à leurs travaux une meilleure tendance; car, de quelque côté que vienne l'opposition, quand l'opposition existe, elle ne laisse jamais de porter et de faire porter à d'autres de bons fruits. On s'est si souvent mépris sur la nature du piétisme, et ses adversaires l'ont tellement calomnié, qu'un récit un peu détaillé de cette levée de boucliers contre la théologie luthérienne par des hommes dont il n'est pas permis de suspecter la bonne foi, ne saurait être ici superflu.

Spener, né en Alsace, en 1635, avait fait ses études à Strasbourg et à Bâle, où il avait eu pour maîtres, dans la première de ces villes, le célèbre Danhawer, et dans la seconde le savant orientaliste Buxtorf. Les dissertations qu'il publia, soit pendant son séjour en Suisse ou à Tubingen où il était venu se fixer, soit à

Strasbourg où il remplit plus tard les fonctions de pasteur, en même temps qu'il donnait des leçons de théologie à l'académie cette ville; ces dissertations, dis-je, qui roulent sur des points d'histoire, de géographie, de logique et de métaphysique, prouvent la variété de ses connaissances; ce n'est donc point par ignorance de l'antiquité ou des méthodes employées dans les écoles, qu'il restreignit plus tard le cercle des travaux dans lequel devait se borner le théologien, mais bien parce qu'il croyait ce moyen infiniment plus propre à attirer sur ses travaux les bénédictions du ciel. Cependant, on le vit bientôt réserver ses meilleures forces pour l'étude de la théologie purement scripturaire, dont la décadence le frappait aussi vivement que le refroidissement de la vie chrétienne dans la masse des croyans; et quand il eut quelque temps mûri son projet, voici comment il chercha à le réaliser. Plein d'humilité, et peu soucieux de la célébrité qui s'attache d'ordinaire au rôle de réformateur (1), c'est par des conversations graves et sérieuses avec des personnes de tous les rangs et de toutes les professions, qu'il croyait pouvoir amener à ses idées,

(1) Il disait lui-même à ce sujet : « Je ne permettrai pas à la folie de venir me mettre en tête que je puisse me donner comme un réformateur de l'Eglise; car je sais me rappeler ma faiblesse, et que je n'ai reçu pour cela ni la sagesse ni la force. Laissez-moi jouir seulement de ce que je puis unir ma faible voix à celles qui en encouragent d'autres à entreprendre une réformation que le Seigneur saura susciter ». C'est cette modestie sincère qui lui mérita la confiance de tout ce qui avait un cœur honnête et une âme élevée, malgré les lacunes que présentaient ses idées en matière de sciences religieuses.

qu'il voulut commencer, puis en répandant dans ce petit cercle d'amis des écrits propres à les affermir dans leurs résolutions. Il avait débuté dans ce pieux dessein en recommandant les *Postilla evangelica* de Arndt dans un avant-propos, qui fut imprimé ensuite séparément, sous le titre de *Pia desideria*. Arndt, homme pieux s'il en fut jamais, pour avoir été quelque temps auparavant un de ces rares prédicateurs qui préféraient porter les membres de leur troupeau à la vie chrétienne plutôt que de les rendre témoins des combats de la polémique, avait été persécuté par ses confrères et dénigré comme un hérétique (1). Tel fut aussi le sort de Spener; mais comme l'a dit très bien Francke, son collègue et ami, le vénérable Vincent de Paule de l'Allemagne, l'expérience apprend que partout où les hommes s'occupent sérieusement, au nom de la religion, de l'amélioration morale de leurs semblables, ils sont

(1) Jean Arndt, né à Ballenstadt, en 1555, exerça les fonctions pastorales successivement à Ballenstadt, puis à Quedlinburg, Brunswik et Eisleben, et mourut en 1631, à Zell, superintendance de la principauté de Lunébourg. Dans les familles allemandes où la piété trouve encore un domicile, on ne manque guère de rencontrer son *vrai christianisme*, que l'on ne cesse de réimprimer. Un des héros du luthéranisme de l'époque, L. Osiander, déclarait, dans ses *Bedenken gegen das wahre Christenthum.* — *Réflexions contre le vrai christianisme* (le titre seul du livre d'Osiander est sa propre condamnation) que les écrits de Arndt contenaient le résidu de toutes les hérésies, et les subtils prédicateurs de Brunswick le désignaient comme un poison. Leurs déclamations sont passées, et les nobles efforts de Arndt, que l'on désigne quelquefois comme le Fénélon de l'Allemagne, n'ont cessé de faire du bien aux cœurs pieux.

bientôt taxés ou de fanatisme ou d'hypocrisie, et on ne leur épargne aucuns de ces noms destinés à ridiculiser leur œuvre (1). On sait, en effet, que le nom de *piétiste* donné à Spener et à ceux qui ressentirent son influence, fut inventé par les théologiens eux-mêmes, qui ne trouvaient pas de meilleurs argumens pour le réfuter. Quoi qu'il en soit, cette influence de Spener se fit plus sentir encore, lorsqu'il expliqua ses principes d'exégèse qui se rapportaient à ses idées de christianisme pratique. Ce fut après avoir séjourné longtemps dans les villes de Francfort-sur-le-Mein, Berlin et Dresde, et y avoir établi de ces conférences pieuses connues sous le nom de *Collegia pietatis*, d'où le nom de piétistes leur est venu, et où l'on n'avait aucun but de faire église à part (2), mais seulement d'y puiser une édification que les temples de l'église dominante ne fournissaient pas. Il appuya de tout son crédit les *Colloquia philobiblica*, que Paul Gerhard et Francke s'efforçaient d'établir pour ramener les esprits à l'étude pratique de la Bible, et pour les détourner des questions oiseuses que l'on plaçait,

(1) Voir une excellente biographie de Franc e, par Guerike, qui a paru à Halle, en 1827, sous ce titre indicatif de la circonstance qui l'a fait publier : Aug. Herm. Francke : *Ein Denkschrift*, *Sæcularfeier seines Todes*.

(2) Ce fut longtemps après Spener qu'un homme recommandable par toutes les qualités qui font l'homme de bien essaya de constituer une communauté distincte des Eglises établies, et y réussit au-delà de ses espérances. Je veux parler du comte de Zinzendorf, élève de Francke, et qui, secondé par le zèle éclairé du baron de Wattewille, fonda cette communauté de Moraves qui a toujours placé le christianisme pratique au-dessus de toutes les spéculations de l'intelligence.

il est vrai, tant bien que mal, sous l'égide de l'Écriture, mais que l'Écriture ne connaissait pas. Ce n'est pas ici le lieu de rapporter les tracasseries que lui attirèrent ses projets de réforme dans la théologie; elles m'éloigneraient trop de mon dessein, qui est de dire ce que l'on peut considérer comme l'ensemble de ses idées sur la théologie et la vie chrétienne. (1)

Le point principal de la question entre Spener et ses adversaires était d'abord de savoir si ce qu'il enseignait était ou non une hérésie nouvelle qu'aurait fait naître comme tant d'autres la liberté d'examen consacrée par le protestantisme, ou si cette accusation n'était qu'une invention faite à plaisir. Ce point de vue fut traité dans une foule d'écrits où l'on finit par confesser généralement que les doctrines de Spener sur la régénération ou nouvelle naissance, ainsi que sur la conversion et la sanctification, ne s'écartaient pas sensiblement des doctrines orthodoxes, et que la méthode de Spener devait être beaucoup plus suspecte à l'église luthérienne que les doctrines qu'elle servait à établir.

Dans ses *Pia desideria* et ensuite dans sa *Science générale de Dieu*, il avait déjà soutenu que les choses divines ne pouvaient être traitées que par des hommes

(1) On trouvera de plus amples détails sur Spener dans sa vie écrite par un de ses amis, le baron de Camstoit; et, pour peu que l'on veuille s'initier aux débats que suscitèrent ses réformes, on ne consultera pas sans fruit soit l'*Histoire des polémiques religieuses* de Walet, t. 1, p. 540, soit l'ouvrage de W. Hossbach qui a pour titre : *Spener und seine Zeit* (Spener et son époque). Berlin, 1828.

imbus de l'esprit de Dieu, et qu'ainsi le vrai théologien devait être un homme régénéré, sans quoi la théologie n'est plus une sagesse divine, mais une sagesse *tout* humaine. Il soutenait encore que, pour arriver à la vérité, il ne fallait puiser qu'à la source de toute vérité, et en conséquence que l'on ne devait croire à un article de foi symbolique que tout autant qu'on le saurait clairement enseigné dans la parole divine; que l'on ne devait pas se préoccuper si Luther ou tout autre théologien avait ou non enseigné une doctrine, si des livres symboliques l'admettaient ou ne l'admettaient pas, mais seulement regarder la Bible comme pouvant donner la solution de toutes les questions morales et religieuses.

Comme on le voit, le défaut de la méthode de Spener était dans sa trop grande simplicité; de plus elle confondait deux choses très distinctes, la connaissance des faits ou autrement dit la science, et la piété commune au théologien et à l'homme, qu'il faut unir et unir étroitement ensemble, mais que l'on conçoit pouvoir exister séparément. Elle confondait encore les preuves internes de la divinité de l'Ecriture avec les témoignages irrécusables de l'histoire et de la tradition, qui déposent également en faveur de cette divinité. Et dès-lors on n'est plus surpris que des hommes de mérite aient fait chorus avec la foule opposante, qui n'est pas toujours capable de juger, pour combattre avec acrimonie un système qui blessait plusieurs de leurs convictions. Peut-être trouverait-on aussi le mot du déchaînement de plusieurs théologiens contre Spener, dans ses attaques contre les confesseurs du luthé-

ranisme (*Beichtvater*) dont l'institution est un non-sens et qui ne subsistait en plusieurs lieux que par l'impôt qu'elle rapportait. Quoi qu'il en soit, nous engageons ceux qui persisteraient, malgré les témoignages les plus irrécusables de l'histoire, à considérer Spener et ses amis comme des ennemis de la science et de la philosophie, à lire ces mots écrits par une personne dont le témoignage est recevable en pareille matière : « .... ils se justifièrent fort bien et on ne put les convaincre ni de cette erreur, ni des hérésies qu'on leur imputait. » C'est Leibnitz qui parle si catégoriquement (1).

Voici le côté faible du système et qui explique, s'il ne les excuse pas, les accusations d'indifférentisme portées contre lui, c'est la distinction entre l'essentiel et le non-essentiel en fait de doctrines, distinction qui ouvrira une large porte à la liberté de penser; c'est encore son mépris peu simulé pour tous les livres symboliques en général, lorsqu'il eût fallu se contenter de dire quels sont les livres symboliques qui ne sont pas en harmonie avec la vraie foi. Une église subsisterait-elle jamais sans un étendard autour duquel puissent se rallier et se reconnaître tous ses membres ? La Bible elle seule n'est pas un étendard, à moins qu'on trouve que les mille et une couleurs dont on peut la barioler puissent très bien servir à se reconnaître. En principe, les confessions de foi sont de l'essence de toute communauté religieuse ; il ne s'agit que de les épurer et de les rendre conformes aux droits éternels

(1) *Essai de Théodicée*, t. 1, p. 67, édit. de Berlin, 1840.

de la raison et de la foi. Mais le côté faible de Spener et de ses amis était la liberté inhérente au protestantisme, par laquelle, en qualité d'êtres intelligens et moraux, ils prétendaient démontrer la non-nécessité des livres symboliques quand ceux-ci sont donnés, ainsi que le prétendaient leurs adversaires, comme irrévocables et inspirés sinon immédiatement comme les livres saints, du moins *médiatement*, et par là même inattaquables (1). Mais le luthéranisme qui voyait une brèche faite à l'édifice de sa foi, ne pouvait pas la lui pardonner. C'est par cette brèche, en effet, qu'une catégorie de rationalistes est entrée pour faciliter aux autres les moyens de s'emparer de tout l'édifice. Aussi un strict luthérien de notre époque, qui ne cache pas ses sympathies pour le caractère de Spener, fait remarquer cependant que, si ces principes s'attaquaient de droit à l'orthodoxie morte de son temps, ils n'auraient pas eu de sens en présence d'une orthodoxie vivante (2). Mais c'est précisément ce qu'avait contesté Spener, savoir que l'organisation luthérienne de l'é-

(1) C'est le sentiment de Mylius, d'Hutterus et de Hollaz lui-même. Il est dangereux, dit ce dernier, d'appeler, sans ajouter quelque parole explicative, les livres symboliques *des écrits humains* (*humana scripta appellare*).

(1) Guerike, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 3e édit. Halle, 1838, p. 1072. Un autre historien de l'Eglise, qui est à l'Allemagne protestante ce qu'est l'abbé Fleury pour la France catholique, c'est-à-dire un historien exact, exempt de préjugés, un peu diffus, et surtout fort de longues citations des auteurs dont il parle, fait très bien remarquer aussi que, quand même Spener ne se serait pas exprimé formellement contre les livres symboliques, tous ses principes l'y conduisaient. Schröck, *Kirchengeschichte*, t. VIII, p. 192.

glise pût jamais produire cette orthodoxie pleine de vie qui fait l'objet des vœux du savant professeur de Halle. Disons-le donc à la louange de cet homme de bien : si plusieurs gouvernemens eurent la maladresse de lancer des édits sur ce qu'ils croyaient être une peste publique d'après les dénonciations de l'orthodoxie luthérienne; si des écrivains tels que Mayer de Hambourg qui par ses intrigues politiques prouvait en effet mieux que par ses écrits que la vie paisible et chrétienne lui était étrangère (1), et Lœscher superintendant de Dresde, méconnurent la portée de

(1) Mayer avait publié, eu 1706, un *Schwedischen theologis. Bericht von Pietisten* (il avait alors quitté Hambourg pour une superintendance en Poméranie), et où l'on trouve cette réponse à la demande : Qu'est-ce que les piétistes ? « Ce sont des fanatiques qui, sous les apparences de la piété, *persécutent* la pure et vraie religion *luthérienne*, qui en renversent la sainte base (confession de la foi luthérienne), ainsi que les doctrines qui en découlent, et qui, étant conformes à la parole de Dieu, forment un ordre des plus nécessaires; qui ouvrent la porte de l'Eglise à tous les hérétiques (voilà le grand mal ! c'est-à-dire qu'ils ne demandaient pas aux hommes : Croyez-vous à telle ou telle confession de foi, mais croyez-vous au Christ, et conformez-vous votre vie sur ce divin modèle?); qui les reçoivent et les défendent, accordant à chacun la liberté de croire ce qu'il veut (voilà une calomnie atroce!); qui, avec leur hypocrisie, ensorcellent les pauvres âmes (les historiens de Hambourg qualifient de ce nom la conduite de Mayer à l'occasion de sa démission de la place de pasteur à Saint-Jacques et de sa nouvelle élection, qui pourtant n'eut pas de suite dans l'intérêt de la tranquillité publique): à tel point que, malgré les mensonges et tromperies ouvertes, ces pauvres âmes sont comme les idoles des païens qui ont des yeux pour ne rien voir et des oreilles pour ne rien entendre, suivent exactement les traces de leurs séducteurs et vont avec eux à l'éternelle damnation ». *Tantæne animis cœlestibus iræ!*

ses travaux, Spener qui mourut en 1705, et ses nombreux amis après lui, purent voir que leur zèle n'avait pas été sans résultat. On compte que l'université de Halle qui s'était rangée sous sa direction, tandis que celle de Leipzig se servait de toutes armes pour le combattre alors qu'elle avait pour professeur de théologie Breithaupt, Anton et Francke (celui qui en était l'âme en même temps qu'il fut le fondateur de tant d'établissemens de bienfaisance qui font chérir sa mémoire), l'université de Halle, dis-je, a pu compter par milliers les étudians qui l'ont fréquentée, sans compter les autres milliers d'orphelins que le Waisenhaus avait nourris et élevés. Plusieurs de ces étudians de l'université sont devenus dans la suite des hommes très distingués; parmi eux la théologie et la chaire réclament le docteur Lambach; né à Psullendorf, en 1708, il est mort à Breslau, en 1773, revêtu de hautes fonctions ecclésiastiques; ses fils et petit-fils, tous deux seniors du clergé de la république de Hambourg, n'ont pas démenti ses bonnes traditions de l'élève de Breithaupt et de Lange. Les beaux-arts réclament à leur tour l'illustre Händel, dont la sublime harmonie est un témoignage magnifique de ce que peut, en matière d'art, le génie fécondé par la piété.

Il est de fait que cet élan donné, les études théologiques reprirent faveur, et que l'esprit évangélique de Spener étendit son influence sur une grande partie de l'Allemagne. Plus les édits contre le piétisme depuis la Suède et le Danemark jusqu'au fond de la Silésie faisaient entendre leurs niaises défenses, plus le bon sens des populations s'émouvait aux solides exhorta-

tions des élèves de Halle. L'Allemagne tout entière se serait probablement réveillée au son du piétisme, si ce qui semblait devoir l'honorer ne fût venu l'arrêter dans ses conquêtes ; je veux parler de la réconciliation demandée par les écoles strictement orthodoxes qui crurent devoir non-seulement cesser leurs attaques, mais s'unir à Halle et à ses élèves pour combattre ce qu'ils regardaient comme un ennemi formidable de l'édifice luthérien; pourtant il ne s'agissait que de la philosophie de Wolf dont l'apparition fit sur les vieilles têtes routinières de la théologie l'effet de la tête de Méduse, et qui, néanmoins, ne fera que remplir la mesure de toutes les fautes qui devaient donner le dernier coup au luthéranisme en provoquant l'apparition immédiate du rationalisme son vainqueur. De cette union que les disciples de Spener ne pouvaient raisonnablement pas repousser, puisqu'on ne leur demandait aucun renoncement à leurs principes, résultèrent les travaux de plusieurs théologiens dont les écrits font encore la plus grande partie des frais de toutes les dogmatiques modernes orthodoxes; je citerai plus particulièrement les travaux de Christophe Wolf, savant orientaliste et critique, de Mathieu Pfaff, de Bengel, de Mosheim, de Carpzow, malgré ses rancunes anti-poétiques peu déguisées, des deux Walch père et fils, de Christian Auguste Crusius, tous connus par leurs recherches critiques et historiques, et qui cherchèrent à rendre possible l'union de la vie scientifique et de la vie pieuse dans les églises luthériennes (1). Mais le coup était déjà porté,

(1) Parmi ces théologiens, Bengel et Mosheim, le premier

et quand une fois la raison a vu clair dans une question qui s'attaque à elle, tôt ou tard il faut qu'elle triomphe de toute opposition non fondée. Du reste, il me faut dire ce qui vint refroidir de si heureux commencemens, et comment au lieu de marcher d'améliorations en améliorations, on se jeta dans des voies qui ne pouvaient que hâter la décadence totale du luthéranisme.

mort dans le Wurtemberg, sa patrie, en 1752, et le second, en 1755, à Göttingue, dont il était l'ornement, méritent une mention particulière par la vaste étendue de leurs connaissances. Voir, pour plus de détails sur ces deux théologiens, à qui la critique sacrée et l'histoire ecclésiastique doivent beaucoup, *la Vie et les actions de Bengel*, par Burck; 2° édit. Stuttgard, 1832; et une narration latine sur Mosheim et ses travaux, que le professeur Lacke a publiée, en 1837, à Göttingue, à l'occasion du jubilé de l'université.

CHAPITRE VII.

Philosophie de Wolf, son influence sur la théologie, troisième cause du rationalisme.

Une remarque que l'on fait nécessairement en lisant l'histoire, c'est que de tout temps les systèmes de philosophie dominans ont toujours eu une grande influence sur les opinions religieuses, quand toutefois ils ne les absorbaient pas tout entières. On ne peut nier, par exemple, que la philosophie platonique d'Alexandrie n'ait eu une large part d'influence sur les docteurs grecs et latins des premiers siècles de l'église, sans qu'il soit nécessaire pour cela de lui attribuer la création d'une doctrine qui existait avant elle ou indépendamment d'elle, ainsi que la scholastique ou philosophie d'Aristote, qui s'empara au moyen âge de toutes les avenues de la théologie et la soumit à son empire. Il en fut de même en Allemagne dès que l'aurore de la philosophie qui s'était levée en France avec Descartes eut communiqué sa lumière dans les pays d'outre-Rhin, et eut produit le génie immortel qui porte le nom de Leibnitz dans les Annales de la philosophie. On a dit de Leibnitz qu'il savait mener de front toutes les sciences; on doit ajouter qu'à l'exemple de Newton et de Locke, lui-

même, il ne les cultivait que pour relever la dignité morale de l'homme en développant en eux le sentiment religieux. Leibnitz n'a pas laissé de système philosophique proprement dit, tous ses travaux tendaient à mettre d'accord la foi religieuse et la raison, la philosophie et la théologie; et s'il a sur quelques points des idées particulières que son beau génie soutenait avec éclat, mais qui ont laissé peu de traces de leur passage dans le monde scientifique, il n'a jamais montré la moindre hésitation quand il s'agissait de défendre les vérités premières sans lesquelles tout principe de morale et de religion ne saurait subsister (1). On l'accuse d'avoir emprunté le fond même de ses idées à Locke : mais sans vouloir affaiblir la puissance de conception de Locke et diminuer le moins du monde la célébrité dont jouit le philosophe anglais, on se persuadera difficilement qu'un génie de la trempe de celui de Leibnitz, n'ait pu concevoir la même suite d'idées, et en continuer l'enchaînement d'une manière plus parfaite en le spiritualisant suivant l'esprit de la philosophie cartésienne.

Les vastes connaissances de Leibnitz, sa réputation brillante qui s'étendait en tous lieux et qui lui attirait la considération d'hommes qui ne pouvaient partager ses croyances religieuses, tel que Bossuet en France, son caractère profondément moral et religieux, quoique un peu enclin à l'amour-propre dont il cherche

(1) Son plus bel ouvrage, *la Théodicée*, était principalement dirigé contre les principes sceptiques répandus dans le *Dictionnaire de Bayle*.

en vain à déguiser les réclamations, tant et de si belles qualités faisaient espérer que l'œuvre de la réformation de Luther pourrait enfin se remanier, et que l'on reviendrait sur ce qu'elle avait eu de trop blessant pour l'ancienne église, et ce qu'elle avait fondé de trop précaire dans la nouvelle; mais ses essais de rapprochemens entre les églises catholique et luthérienne ne sont plus que des monumens curieux dans l'histoire, et son action sur l'église de son pays quoique indirecte, lui devint même fatale, contre son intention.

Leibnitz n'avait pas formulé proprement de système philosophique, mais ses idées étaient répandues çà et là dans la foule de ses ouvrages. Cependant l'on voit que son désir était de fonder une philosophie *à priori* générale et nécessaire aussi pour la religion, comme Bayle avait traité sceptiquement les plus importantes vérités de la doctrine philosophique de la religion, pour les montrer dans quelques parties en contradiction avec les doctrines chrétiennes. Leibnitz chercha à prouver la conformité de la raison avec la foi en la révélation, en partant du principe que deux vérités ne sauraient se contredire. Il distingua pour cela deux genres de vérités rationnelles, celles qui sont d'une nécessité absolue et dont le contraire est impossible, et celles qui ne sont que d'une nécessité hypothétique ou dont la nécessité ne dépend que des lois de la nature établies par Dieu et pouvant aussi être changées par lui. Il ne pouvait donc exister nulle contradiction entre la raison pure et absolue, et la révélation et la foi, mais simple-

ment entre la raison qui s'attachait à certaines conditions de la nature et la révélation qui détruisait ces mêmes conditions. Dieu, qui est l'auteur des lois de la nature comme de notre raison, peut, par un effet de sa volonté, changer en certaines circonstances les premières, lors même que les bornes de notre raison ne sauraient les comprendre. Partant de ce principe, Liebnitz admettait positivement et dans le monde physique et dans le monde moral des miracles réels, et il ne concevait pas que l'on pût faire des objections sérieuses sur leur possibilité. Ces idées de Liebnitz que l'on rencontre principalement dans sa dissertation *de la conformité de la foi avec la raison* (1), et dans sa correspondance avec Clarke, je répète que Wolf se plut à les coordonner, à les amplifier, à leur donner une forme sévèrement régulière, et puis à les lancer dans le monde savant, sous le nom d'une philosophie mathématiquement démonstrative. C'est ainsi que le disciple a eu les honneurs d'un fondateur d'école, tandis qu'à vrai dire les honneurs auraient dû être pour l'inventeur. Leibnitz apporta le capital, dit Rosenkrantz, et le loyal Wolf en retira les intérêts (2). Il les retira

(1) Elle se trouve en forme d'avant-propos dans *la Théodicée.*

(2) *Histoire de la philosophie de Kant*, par C. Rosenkrantz. Leipzig, 1840, p. 41. Il faut dire néanmoins que l'abbé Emery a publié un système théologique de Leibnitz, copié, dit-il, sur un manuscrit de Hanovre, et dont on a tant parlé à cause de la tendance de ce système à se fondre avec le catholicisme. Ceux qui ont confondu les désirs de Leibnitz touchant la réunion, si désirable en effet, de toutes les Eglises avec les intimes sentimens

à une époque où une autre philosophie cherchait aussi à pénétrer en Allemagne, philosophie qui n'ayant rien du caractère allemand ne pouvait pas y faire un long séjour, celle des naturalistes anglais bientôt suivie de celle des encyclopédistes français; car l'Allemagne a beau vouloir parcourir toutes les phases du rationalisme, elle ne le fait qu'en se faisant illusion à elle-même, qu'en se croyant toujours religieuse et chrétienne. Aussi on la verra toujours, malgré ses erreurs, mettre toute son intelligence au service de la foi, tout son génie à maintenir la sainte loi du devoir. Si donc l'Allemagne ne sait pas toujours mettre en œuvre la vérité, elle a toujours le désir de la trouver et elle se montre infatigable dans ses recherches. Elle croyait avoir fait un grand pas vers elle avec la philosophie de Wolf; revenue de son erreur, elle se jeta entre les bras de Kant qui semblait faire résonner davantage encore les fibres les plus importantes de sa conscience, puis elle prit son essor dans les airs sur les ailes de Schilling pour y contempler l'identité des lois qui régissent le monde; puis ses illusions évanouies, la voilà qui se précipite dans le passé pour y voir se développer par des évolutions successives celui que son cœur adore.

du philosophe, ne connaissaient donc pas ce passage d'une de ses lettres à M. Ludolf : « J'ai toujours pensé qu'une dispute entre luthériens et réformés était sans valeur, et qu'ils ne devaient pas rester séparés; il en est autrement des papistes, avec lesquels nous ne pouvons nous unir qu'autant qu'ils mitigeraient plusieurs de leurs décrets et qu'ils retrancheraient plusieurs abus » (*OEuvres*, t. VI, p. 139, édit. de Dutens).

Les théologiens allemands ne pouvaient pas, eux aussi, résister à la séduction du langage philosophique, et depuis Wolf jusqu'à Hegel et Jories, on les a vus imprégner leurs travaux des principes de la philosophie dominante.

Disons d'abord qu'il n'a jamais été dans la pensée de Wolf d'attaquer le christianisme, et quand on ne saurait pas que sur son lit de mort il mettait toute sa confiance en la miséricorde de Dieu par le sang de Jésus-Christ (1), les propositions qui soulevèrent contre lui la clameur publique et particulièrement l'université de Halle où le piétisme dominait, ne sont pas de nature à troubler un esprit éclairé. C'était d'abord sa méthode qui ne tendait à rien moins qu'à réduire en théorèmes et corollaires tous les faits de sa conscience, tout ce qui a sa racine dans les sentimens religieux et qui alarmait ceux qui avaient eu tant de peine à secouer l'engourdissement des esprits dans lequel les avait jetés l'ergotisme scholastique; ce fut ensuite un discours, prononcé lors d'une solennité académique et dans lequel il ne se contenta pas de louer outre mesure la morale de Confucius, mais où il s'en déclara ouvertement le partisan. De là ses persécutions et cette suite de triomphes et de déboires qui furent son partage pendant tout le cours de sa

(1) Né en 1654, il mourut en 1716, après être rentré dans l'université, dont il avait été banni par un ordre suprême du roi, sur les instigations de l'autorité militaire de l'endroit, et, il faut le dire tout en le déplorant, sur la dénonciation du pieux et savant Lange.

vie, suivant que ses admirateurs ou ses censeurs avaient prise sur lui.

Wolf était dogmatique au plus haut degré. Il posait en principe que l'intelligence de l'homme était en mesure de connaître la vérité. Sa méthode synthétique s'appuyait sur la justesse des définitions, la multiplicité et la raideur mathématique des preuves, Hegel s'amuse à en citer des exemples (1); mais si c'était par la forme que l'on dût juger un système, qui plus que Hegel prêterait à ce genre de censure par l'inintelligibilité de sa terminologie. Wolf divise sa philosophie en théorique et en pratique; il sous-divise la première en logique, métaphysique et physique; la seconde en morale, droit naturel et politique; cette division fut adoptée généralement dans les cours de philosophie et Kant y resta longtemps fidèle. Sa manière de procéder dans les choses religieuses ne s'écarte en rien dans les points principaux de la doctrine orthodoxe (2); il admet une révélation et en prouve la possibilité en soutenant que Dieu peut tout ce qu'il veut. Il fait voir ensuite que cette révélation immédiate de Dieu faite à ses créatures ne peut avoir lieu sans miracles. Mais il faut que Dieu produise immédiatement dans l'âme les idées des choses qu'il révèle et dont la cause se trouve dans la vigueur de l'univers dans laquelle l'essence de l'âme se trouve, ou bien, il faut qu'on emploie à ce but des paroles ou d'autres

(1) Hegel, *Logik*, t. III, *von der synthet. Methode.*

(2) Voir sa *Theologia generalis*, principalement depuis § 448 jusqu'à 496.

signes extérieurs. Si les idées pouvaient naître d'une manière naturelle dans l'âme, alors une révélation immédiate ne serait pas nécessaire. Cependant une révélation divine doit porter avec elle des signes auxquels on puisse la reconnaître. 1° Elle doit contenir quelque chose qu'il soit nécessaire à l'homme de savoir et qu'il ne puisse apprendre par aucune autre voie. 2° Les choses révélées ne doivent pas être en contradiction avec les perfections divines, et la révélation ne doit rien contenir en elle-même de contradictoire. Une chose est au-dessus de la raison lorsqu'on ne peut pas la prouver par les principes de la raison, et elle est contre la raison, lorsqu'elle est combattue par ces mêmes principes. 3° Une révélation divine ne peut contenir rien de ce qui contredit la raison et l'expérience, ou de ce qui peut se trouver en elle; car Dieu a la toute-science, il connaît le particulier comme le général et il ne saurait se tromper. Les vérités nécessaires sont celles dont le contraire est impossible, les vérités accidentelles sont celles dont le contraire n'est impossible que sous certaines conditions. Or, la révélation ne saurait contredire les vérités nécessaires, mais elle peut paraître contredire les vérités accidentelles. Les vérités géométriques sont nécessaires; ainsi, une révélation ne saurait venir les contredire, et les vérités accidentelles se rapportant aux changemens des choses naturelles, il s'ensuit que la révélation peut contenir quelque chose qui les contredise: cependant à force de recherches minutieuses on parviendra à la longue à lever le voile de ces contradictions. 4° La révélation ne peut pas ordonner quelque

chose qui soit contraire aux lois de la nature de l'être et de la nature de l'âme, car ce qui est contraire aux lois de la nature, est également contraire à celles de la raison. 5° Quand on peut prouver, comment celui qui avance que quelque chose lui a été révélé divinement est parvenu à cette connaissance par l'usage naturel des forces de son esprit, on ne doit pas dès-lors regarder cette révélation comme véritable. 6° Enfin dans une révélation divine, tout doit être exprimé en de tels termes ou par de tels signes que celui qui en a été l'objet puisse y reconnaître entièrement l'action divine. Car Dieu connaît tous les moyens symboliques possibles de connaissance et ne fait rien sans un but.

Telle est la substance de la théorie de Wolf touchant la révélation, et les théologiens qui marchèrent dans sa direction en agrandirent de beaucoup le cercle, c'est-à-dire, qu'ils voulurent prouver l'*absolue* nécessité d'une révélation surnaturelle dans tout état de choses, question oiseuse s'il en fut jamais et qui ne peut que faire déraisonner ceux qui aiment à se jeter dans ces sortes d'abstraction. Ainsi, s'armant de théorèmes et de définitions principalement remarquables par leur nombre, leur concision, leur exactitude et souvent par leurs puériles explications, ils crurent donner plus de force aux dogmes luthériens, et, pour vouloir trop démontrer, ils devinrent insupportables par leur ridicule. Un axiome ancien en philosophie consiste à dire que celui-là ne prouve rien qui prouve trop, et l'on ne tarde pas à accuser les théologiens wolfistes d'être fort au-dessous de la tâche qu'ils s'étaient imposée; alors ne pouvant endurer la violence

des sarcasmes du naturalisme envahisseur, ils succombèrent à la peine, laissant au rationalisme le soin de mieux défendre la place ; en mettant ainsi bas les armes, ils ne confessaient pas seulement leur propre impuissance, car plusieurs d'entre eux étaient sans contredit à la hauteur des connaissances de leur temps, mais encore ils dénonçaient par leur désertion la fragilité de l'œuvre luthérienne mal organisée dès sa naissance.

CHAPITRE VIII.

État de la théologie sous le règne de la philosophie de Wolf.

La philosophie de Wolf fit invasion dans la théologie principalement par Carpzow, Baumgarten, Tœllner et Rheinbeck. Cependant le signal avait été donné par un théologien de l'université la plus constamment orthodoxe de l'Allemagne, celle de Tubingen, par Cantz, simple répétiteur au séminaire de théologie et qui, plus tard, après avoir rempli de hautes fonctions dans l'église, mourut en 1753 professeur de théologie dans sa ville natale. Parmi la multitude d'écrits qu'on a de ce théologien, l'on remarque d'abord celui qui l'introduisit dans le monde littéraire et qui lui procura quelques désagrémens : c'était un traité de philosophie dans les principes de Wolf (1), et dont on ne lui pardonna les principes à Tubingen qu'à condition qu'il consentirait à en faire disparaître la troisième partie qui sonnait mal aux oreilles des docteurs de l'université ; ensuite, celui qui termina sa carrière et dans lequel, sans se montrer l'esclave de la méthode wolfienne et surtout de son esprit, il usa pour-

(1) *Philosophiæ Leibnitianæ et Wolfianæ usus in theologiâ*, pars I-IV. Francfort et Leipzig, 1728-1739.

tant largement de cette méthode. Le titre seul de cet ouvrage fait déjà connaître son but et la nature des choses qu'il contient (1).

Ribon, tour-à-tour professeur de théologie à Helmstædt et à Göttingue, publia ses *institutions de théologie dogmatique*, méthodiquement démontrées comme il le dit lui-même; mais il avait soin de s'en tenir dans les limites de la théologie naturelle. Tandis que de plus hardis, tels que Schubert et Darjes, entreprirent, le premier de démontrer l'éternité des peines de l'enfer, et le second de prouver, également par une démonstration ayant la rigueur des mathématiques et puisée dans les seules lumières de la raison, la pluralité des personnes dans la divinité (2). Mais au-dessus d'eux tous se distingue Carpzow, mort professeur à Weimar, qui employa la philosophie régnante dans toute sa raideur et sur les sujets les plus variés de la théologie. Doué d'une grande instruction, il faisait servir ses connaissances dans le droit, qu'il avait étudié en même temps que la théologie, à rehausser ses principes; mais, en réalité, il ne faisait qu'en augmenter la froide sécheresse (3). Un écrivain

(1) Compendium theologiæ in quo justis definitionibus veritates theologicæ determinantur, determinatæ demonstrantur, oracula vindicantur. Accedit singulis articulis doctrinæ momentum, consensus cum libris confessorum, etc., etc. Edit. 3, Heilbronnæ, 1761.

(2) Tractatus philosophicos in quo plures personæ in Deitate, etc.... Methodo mathematico demonstrantur. Jenæ, 1735.

(3) Son principal ouvrage est *Theologia revelata methodo scientifica*. Leips., 1737.

qui jouissait d'un grand crédit dans son pays et dont l'influence se fit sentir dans tout ce qui concernait les affaires religieuses de la Prusse, Rheinbeck écrivit dans le même sens des considérations philosophiques sur la confession d'Augsbourg, qui furent continuées par Cantz et Alwehrdt, et que l'on consulte avec fruit quand on veut approfondir l'état des sciences philosophiques et religieuses du dix-huitième siècle en Allemagne. Les premiers travaux de Rheinbeck se rapportent à la critique sacrée. Ayant étudié à Halle et ayant eu à sa disposition les différens manuscrits de la Bible en langues orientales, que possédait le collége de théologie orientale fondé par Francke, il y fit d'intéressantes études sous la direction de H. Michaëlis, et sa comparaison des variantes n'est pas le seul résultat scientifique de l'édition de la Bible que H. Michaëlis publia ensuite sous son propre nom. Peu familiarisé, au milieu de ses travaux, avec la langue nouvelle parlée par la philosophie de Wolf, il en conçut d'abord de l'ombrage; mais après quelques recherches qui avaient pour objet l'étude de la philosophie, il crut en reconnaître la haute valeur, et ce disciple du piétisme se mit à formuler la philosophie comme Carpzow. C'est surtout dans la chaire qu'il s'efforça d'en propager les principes, en même temps qu'il les croyait propres à relever l'éloquence chrétienne. On trouve encore à Berlin des anciennes éditions de plusieurs discours français que les églises de refuge se plaisaient à faire traduire pour leur édification; mais qu'il y a loin de cette froide logique aux mâles accens d'éloquence des Superville, des Bourdaloue ou des

Saurin ! Eux aussi, connaissaient pourtant la dialectique, mais ils savaient mieux la manier.

Un autre théologien, sectateur de Wolf, est ce Reusch qui écrivait avec la même sagacité sur les matières philosophiques et théologiques. En cette double qualité de théologien et de philosophe, il possédait le don de montrer avec goût les rapports de la philosophie ancienne à la philosophie moderne, et volontiers il serait devenu éclectique si l'esprit de paix qui le dominait ne lui en eût pas fait appréhender les suites. Quoi qu'il en soit, il considérait la philosophie et la philologie comme les seules bases solides des sciences théologiques, et c'était avec sobriété qu'il mettait en usage la philosophie de Wolf. (1)

Un théologien fort remarquable était aussi Tœllner, qui réunissait des connaissances profondes dans plusieurs branches des sciences, et qui se distinguait comme professeur par beaucoup de précision et de netteté dans l'exposition de ses doctrines. Dans la philosophie il suivait les mêmes idées que Baumgarten, dont il va être parlé et dont il publia la logique; et dans la théologie il chercha à se tenir à égale distance des systèmes opposés. C'est, dominé par ces idées de modération, mais qui n'annoncent pas un homme très clairvoyant, car les principes n'ont de milieu que dans leur application et non dans leur na-

(1) Ses principaux ouvrages sont : *Systema metaphysicum antiquorum atque recentiorum*, et *Introductio in theologiam revelatam*.

qui jouissait d'un grand créd… … nom
l'influence se fit sentir dans … ences
affaires religieuses de la Pr… la … P
le même sens des consid…
la confession d'Augsb…
par Cantz et Alwehr…
fruit quand on veut … cation,
philosophiques et r… t, de ses
en Allemagne. Les … ans lesquels
rapportent à la cr… singulièrement
et ayant eu à sa … naît à cette phi-
de la Bible en … les sciences religieu-
collége de théo… personnelles qui le fai-
d'intéressante… r, c'est Sigismond-Jacob
et sa compar… bourg en 1706, et qui fit la
tat scientif… s études dans la maison des
chaëlis p… dmis dès l'âge de 22 ans à aider
familiaris… ravaux à la faculté de théologie, il
nouvell… rpasser tous ses collègues en célé-
d'abor… sophie et la théologie, la critique sacrée
ches c… l'histoire de l'église et de la littérature,
il cr… rouva étranger à ses études, et dans toutes
du … erches il ne manqua jamais d'allier la piété
Ca… s vraie à la science la plus modeste.
d'… uoique libéral dans sa manière d'apprécier les
c… its historiques, Baumgarten ne croyait pas cepen-

(1) Tœllner, *Plan de la théologie dogmatique* (Grundrisse der dogmatischen Theologie, 1760), ainsi que sa *Théologie morale* (Moral-Theologie, 1761).

… t sortir des … jaillir une
… re qu'i … ultée si
… doi … hein-
… en

… ent à-peu …
… t un mérite incontes…
austère avec laquelle il traita la
… et celle de l'Evangile en particulier.
… oderne voudrait lui donner un brevet
… ne pour sa liberté à traiter l'histoire et
… parties de l'exégèse; il ne serait cependant
… acile de recueillir çà et là dans ses ouvrages, et
… out de faire jaillir de leur ensemble, un esprit
… amétralement opposé à celui qu'on lui suppose. Le rationalisme ne peut lui rendre grâces que d'avoir formé un disciple qui peut en être considéré comme le vrai fondateur.

Mais que firent ces théologiens du principe fondamental de la réforme touchant l'inspiration des saints livres? Conséquens avec eux-mêmes, puisqu'ils accordaient à la raison humaine tant de puissance dans le domaine de la religion, ils durent l'appliquer également dans l'examen de ses bases; les trouvant assez faibles par la manière dont les réformateurs les avaient posées et que leurs successeurs immédiats avaient en vain cherché à affermir, ils revinrent sur le principe, afin qu'après l'avoir débarrassé de ses exagérations ils pussent mieux en démontrer la sagesse et la vérité.

Déjà Bayer avait cru rendre la théorie de l'inspira-

tion plus raisonnable en accordant que le Saint-Esprit s'était accommodé au style des auteurs sacrés, et qu'en conséquence il ne fallait pas mettre sur le compte de l'esprit de toute vérité les façons de parler peu grammaticales, les incorrections, le défaut de méthode que l'on rencontre dans plusieurs livres de la Bible (1). Carpzow allant plus loin avait dit qu'il ne fallait pas trouver une vérité rigoureuse dans les choses de l'Ecriture qui ont rapport aux sciences (2), donnant à entendre, ce qui est très vrai du reste, qu'il ne pouvait pas être dans l'intention de l'Esprit saint d'apprendre aux hommes l'astronomie ni la physique, mais seulement ce qui concernait leur salut. C'était là faire d'habiles concessions, si ce n'était pas se montrer habile naturaliste : car les sciences de nos jours démontrent toujours plus, malgré les assertions contraires, l'harmonie de leurs enseignemens avec les faits bibliques. Baumgarten et Tœllner parurent d'abord se ranger à cette opinion, mais bientôt ils allèrent jusqu'à faire une plus grande ouverture à la porte en déclarant que le Saint-Esprit avait laissé chaque écrivain composer d'après les facultés particulières de son esprit et arranger les faits comme il l'entendait (3). Mais n'est-ce pas quelquefois de la

(1) « Constat spiritum s. sese accommodasse in suggerendis verborum conceptibus ad indolem et conditionem amanuensium » (*Dogmat.*, n. 75).

(2) Carpzow, *Dogmat.*, p. 166-168.

(3) Baumgarten, *Dogmat.*, tom. III, pag. 35-37. — Tœllner, dans son ouvrage spécial sur la matière : *La sainte inspiration des Ecritures* (Die heilige Eingebung der heiligen Schrift. Lin-

manière dont un fait est présenté qu'il peut jaillir une doctrine différente de celle qui en serait résultée si le même fait eût été décrit d'une autre façon? Rheinhard et Doederlein élargirent encore plus le cercle, en restreignant l'inspiration à cette idée que les écrivains sacrés étaient préservés d'erreur, en abandonnant même au savoir purement humain des prophètes et des apôtres tout ce qui n'était pas du ressort de la foi proprement dite (1). Qui établira dès lors la limite de ce qui est de foi dans la Bible, ou de ce qui n'est que du domaine des sciences, que Dieu a abandonné à nos recherches et même à nos vaines disputes? Il résulte de ces principes, comme le fait très bien remarquer un rationaliste de notre temps, C. Hase, que l'on ne peut plus dire dès-lors que la Bible est la révélation, mais simplement que la révélation est dans la Bible. Quelle lumière pour les gens simples à qui cependant

den, 1771) soutient que, quant à l'Ancien Testament, Moïse avait été dirigé dans le choix de ses sujets, et que sa mémoire avait été fortifiée, afin qu'il ne se trompât point sur les faits. Ce fut le même cas pour les psaumes et les prophéties. Quant aux livres historiques, il n'admettait pour eux aucun genre d'inspiration. Il ne pouvait pas préciser aussi bien le genre d'inspiration du Nouveau-Testament. Cependant le désaccord qui lui paraît régner dans diverses parties du second Evangile, lui fait soupçonner un rédacteur non inspiré; mais, comme son Evangile fut approuvé des apôtres, il ne faut pas lui refuser toute considération.

(1) Reinhard, *Leçons sur la dogmatique* (Vorlesungen über die Dogmatik, 3e édit., p. 50-55. — Doederlein, Institutiones theolog. christ., t. 1, p. 90). Augusti alla même jusqu'à borner ce secours aux principes fondamentaux de la foi!! (*Dogm.*, p. 294).

vous dites encore que ce livre doit toujours être pour eux l'arbitre suprême de tout ce qu'ils doivent faire et pratiquer. On le sait, tout dans la Bible est si lié, tout est si mêlé, confondu, histoire sacrée et histoire profane, événemens ordinaires et ceux qui paraissent avoir des causes extraordinaires, la vie civile y est décrite avec des couleurs si semblables à celles par lesquelles est mis sous nos yeux le tableau de la vie religieuse, qu'il sera toujours impossible à des esprits peu cultivés d'en faire le discernement. Aussi les théologiens sentirent bientôt cette inconséquence, et tout en soutenant encore qu'une révélation avait eu lieu, ils se demandèrent si tous les livres de la Bible la contenait, s'il n'y en avait pas parmi eux dont on pût quelque peu rabaisser l'autorité, si l'on ne pourrait pas distinguer entre les disciples immédiats du Christ, ceux qui avaient vécu dans son intimité, de ceux qui n'avaient connu que ses apôtres, comme Marc et Luc et encore Paul, dont les entretiens avec le sauveur étaient d'un ordre de choses incompréhensible. Cette marche ascendante de l'esprit humain à mesure qu'il cherche à approfondir ce qu'on lui offre comme objet de sa vénération, était assurément rationnelle, et pourtant ce n'était pas encore le rationalisme, parce qu'on croyait encore à l'élément surnaturel dans les saints livres et que l'idée de l'inspiration n'était pas encore bannie tout entière.

Cependant on peut voir déjà que la philosophie démonstrative, portée dans les questions qui se rattachent autant aux sentimens de l'homme qu'à l'histoire, autant aux faits intérieurs de sa conscience

qu'aux faits extérieurs qui en sont les symboles ou seulement l'expression, a grandement préparé les voies au rationalisme proprement dit, c'est-à-dire au christianisme le plus incomplet que l'imagination de l'homme puisse créer sans pousser la critique jusqu'à la dérision, comme le fait le naturalisme; car la philosophie de Wolf a été éminemment une philosophie toute fondée sur la raison humaine, tandis que le christianisme place la science autant sur la raison que sur le sentiment, ou plutôt sur toutes les puissances réunies de l'être humain; c'est pourquoi cette philosophie fait entrer comme élément essentiel une illumination de l'esprit que l'on peut bien contester par irréflexion, mais que tout homme qui croit à un Dieu, père des esprits, n'a pas de peine à concevoir et à croire. Aussi l'histoire a beau chercher des traces de l'heureuse influence que cette philosophie théologique prétendait exercer sur les populations chrétiennes, elle ne rencontre que des résultats déplorables. Avant de les faire connaître, je dois pourtant rappeler que quelques théologiens, en petit nombre il est vrai, tentèrent de résister au torrent et joignirent leurs voix à celles de Lambert et de Platner, qui la combattirent aussi sur le terrain purement philosophique. Parmi eux se distingue Ch. A. Crusius, mort à Leipzig en 1775, professeur de philosophie et de théologie, et qui, peu satisfait de la philosophie à la mode, avait cherché à en créer une plus profonde, qui, bien que pleine de sagacité dans les détails, n'était pas exempte d'obscurité dans l'ensemble. Comme théologien, Crusius ne manqua

pas d'influence, puisque un parti se forma qui portait le nom de *Crusiens* en opposition des *Ernestiens* qui suivaient une route opposée; mais ils ne tardèrent pas à tomber dans l'obscurité. Schilling, dans un *coup-d'œil général de la littérature philosophique*, inséré dans un journal (1), fait mention d'eux avec mépris et en parle comme de têtes brouillées qui étaient restées en arrière de leur époque. Cependant Crusius était surtout d'avis que la science ne devait avoir d'autre but que de nous mener à Dieu en nous faisant connaître à nous-mêmes, afin que par cette double connaissance nous marchions purs devant le saint des saints. Ce but était pour lui le nerf de la science. Chercher à arriver à la connaissance pour la simple connaissance, était aux yeux des Crusiens quelque chose d'impie. En cas de collision entre la foi et la science, ils étaient d'avis que l'on doit se tourner sans restriction vers le drapeau de la foi et alors considérer la spéculation comme un ouvrage humain peu sûr, qui vient se placer en opposition avec la parole révélée. Au contraire, Wolf, qui plaçait comme principe de morale le bonheur qui provient de la perfection et du sentiment de son propre perfectionnement, lui Crusius regardait la volonté de Dieu comme le plus haut principe de morale, volonté qui se révèle par les maximes de morale déposées dans la Bible et qui sont en parfait accord avec la voix de notre conscience. Les ouvrages de Crusius, dans lesquels sont développées ces idées tant philosophiques

(1) Dans le *Fichte-Niethammer's che Journal.*

que religieuses, sont nombreux; ils sont tous cités par Doring, dans ses écrits biographiques des savans théologiens de l'Allemagne au dix-huitième et au dix-neuvième siècle (1). On doit remarquer dans le nombre celui qui traite des principes de la raison, ainsi que son christianisme pratique qui révèlent l'un et l'autre tout le fond de ses pensées (2). Le principal reproche que nous serions tentés de lui faire, c'est le défaut, si souvent adressé à ses adversaires, de vouloir rationaliser ce qui est au-dessus des conceptions humaines. Il se donna beaucoup de peine, en particulier, pour éclaircir le dogme incompréhensible de la trinité athanasienne, dont il croyait la solution nécessaire pour résoudre d'autres problèmes. Quand une épidémie règne dans une contrée, les plus robustes ne laissent pas que d'en ressentir quelque influence; il n'est donc pas étonnant que semblable aux wolfiens qu'il combattait, Crusius ait contribué aussi à transformer la science de Dieu en une espèce d'école de mathématiques qui, dépourvue de cette chaleur de l'âme qui seule peut la vivifier et l'ennoblir, n'est plus qu'un jeu de l'esprit propre tout au plus à satisfaire quelques intelligences exceptionnelles, mais nullement à devenir pour le grand nombre un germe puissant de moralité. Aussi entendez les prédicateurs

(1) 4 vol. in-8, t. 1, p. 293.

(2) Le premier a pour titre: *Dei summis rationis principiis*. Leipz., 1752, et le second : *Courte notion de la théologie morale chrétienne* (Kurzer Begriff der christlichen Moral-Theologie), 2ᵉ partie. Leipzig, 1772-1773; très courte en effet, car cette *notion* (Begriff) n'a que 1692 pages in-8°.

du temps avec leurs froides argumentations et leurs définitions minutieuses, et vous vous convaincrez bientôt de l'inutilité de leurs efforts pour la moralité des populations. Ils conservent, il est vrai, les doctrines positives de l'orthodoxie, mais enveloppées dans la lettre qui tue et non pénétrées de l'esprit qui seul vivifie. Je suis même persuadé que l'influence pastorale des prédicateurs après la réforme, était meilleure que celle qui s'annonçait sous les auspices d'hommes plus éclairés; parce qu'enfin les premiers vivaient dans un temps de foi vive et même enthousiaste, foi peu éclairée, mais qui n'avait pas moins quelque chose de réel; et les prédicateurs, même lorsqu'ils entassaient sans goût les uns sur les autres les textes de la parole divine, s'adressaient à des âmes qui en comprenaient toute l'autorité; si les déréglemens polémiques venaient augmenter le grotesque de la physionomie des sermons, ils ne laissaient pas de plaire, puisque l'opinion les approuvait et que l'on était bien aise d'apprendre que le joug romain était à jamais brisé. Maintenant l'esprit raisonneur ne s'attache plus à des objets qui tiennent le premier rang dans les pensées; outre cette faute capitale de ne pas choisir pour sujet d'instruction et d'exhortations pastorales les grandes vérités de la religion, mais ceux d'une importance moins grande, on cherchait de plus à frapper les esprits plus par la nouveauté de la forme que par la qualité du fond. Au lieu que dans le seizième siècle et dans la première partie du dix-septième, l'Ecriture sainte tenait toujours le premier rang en fait de preuves ou de simples citations, sous le

règne de la philosophie wolfienne, elle est placée en second; elle n'est là que comme supplémentaire; les raisons tirées des choses de la vie ou même les raisonnemens basés uniquement sur de pauvres hypothèses, voilà ce que l'on donne pour unique guide dans la vie spirituelle. Les prédicateurs croient s'élever au sublime de leurs fonctions lorsque, par des considérations puisées dans les tableaux de la nature, ils excitent la sensibilité du cœur, ne pensant pas qu'ils ne font alors que l'effleurer; ils ignorent que pour avoir action sur l'âme, pour la forcer à s'amender et à devenir meilleure, il faut avoir trouvé le chemin de la conscience, l'avoir réveillée de son sommeil; et peut-on le faire sans annoncer les jugemens de Dieu sur les coupables, sans avoir obligé la conscience à pousser le cri de *grâce!*

On peut à peine croire que l'abus dans le choix des sujets était poussé à ce point, que la *manière dont on doit rire* pût être traitée sérieusement par un de ces docteurs (1). Un autre, prenant pour texte de son discours ces paroles de l'évangile : *Jésus monta alors sur une montagne*, commence avec toute la gravité d'un pédant de collége par dire à haute et intelligible voix : « une montagne est un lieu qui a une élévation qui la distingue de la plaine, etc., etc., » et à propos d'un verset plus bas où il est dit que Jésus leva la main, « la main, s'écrie-t-il, est cette partie du

(1) Guerike répond de l'authenticité de cette monstrueuse aberration du ministère ecclésiastique dans son *Manuel de l'histoire de l'Eglise* (Handbuch der Kirchengeschichte, etc.).

corps qui sert à, etc., etc. (1) » Est-il étonnant que, témoins de ces abus déplorables qui n'étaient pas, il est vrai, universels, mais qui dominaient l'époque, on ait entendu des voix réclamer la lecture des gazettes en chaire comme pouvant instruire beaucoup mieux les populations. Non, le wolfianisme ayant ainsi dégradé la religion, il n'est pas étonnant que l'arrivée du naturalisme lui ait imposé silence, quelque ignorant que fût, en matière de religion, cet adversaire déclaré du christianisme, et que, honteux de sa faiblesse, il se soit effacé lui-même en cédant la place au rationalisme.

(1) Cette manie des définitions, un des fruits de la philosophie de Wolf, rappelle ce passage de la Bible de Wertheim, où, à propos d'un passage du Lévitique où il est question d'une femme (*Lévit.*, 18, 7), il est remarqué que (je cite l'allemand) : « *Eine Mutter ist eine Frau welche in Gesellschaft ihres Mannes Kinder erzeugt* ». C'est là, dit Tholuck, ce qu'on nommait de la clarté philosophique; nous ajoutons, voilà ce que l'on croyait propre à édifier. Cette traduction de la Bible, imprimée à Wertheim, ne se fait pas seulement remarquer par la singularité des notes, mais encore plus par la manière par trop libre avec laquelle on prétend rendre les pensées de la Bible.

CHAPITRE IX.

Invasion en Allemagne du naturalisme anglais et du déisme français. — Edelmann, Bahrdt, Basedow, etc. — Quatrième et dernière cause du rationalisme.

Nous avons vu l'édifice qu'avaient eu tant de peine à élever les réformateurs, successivement miné par des causes internes qui révélaient la faiblesse de ses bases sapées extérieurement par les armes du sentiment et de la froide raison; il va nous apparaître dépérissant sous les coups d'épingles de la frivolité qui prétendra n'être que l'interprète de la nature.

Le naturalisme chercha, à cette époque, à prendre racine en Allemagne, mais le sol de ce pays ne l'a pas supporté longtemps. Les esprits, fatigués d'un état de somnolence spirituelle, dont les conducteurs de l'église se traînant dans l'ornière de leurs devanciers ne paraissaient pas vouloir les retirer, auraient peut-être accueilli avec faveur des âmes fortes et pures qui aurait su réunir ce qu'il y avait eu de saint dans le passé à ce que promettait de plus raisonnable l'avenir; mais à leur défaut, ils prêtèrent quelque temps l'oreille aux propositions du naturalisme anglais et du déisme français. La curiosité les engagea à lire leurs productions, dont quelques-unes portaient des noms qui paraissaient être un titre de recommandation; c'était

ceux de lord Herbert de Chirbury, homme d'État d'une haute capacité, et qui voulait montrer qu'indépendamment de la révélation on pouvait acquérir une vraie moralité, la seule nécessaire, puisque le paganisme l'avait vue fleurir dans son sein; de Hobbes, esprit fortement trempé mais atrabilaire, qui ne voyait dans les religions en général, et surtout dans les religions révélées, que des moyens de tenir les peuples asservis; du comte de Shaftesbury, dont les fines railleries décelaient tout le venin de ses réflexions, en apparence conciliatrices en matière de religion; de Toland, adversaire implacable du sacerdoce non moins que de la religion révélée elle-même; de Collins qui s'en prit spécialement aux prophéties de la Bible, de la haine qu'il portait à la foi chrétienne; de Woolston qui se contentait de nier la réalité des miracles du Sauveur; de Tindal qui ne voyait dans l'église qu'une institution gouvernementale, et dans le christianisme que l'enseignement de deux ou trois vérités de la religion naturelle que les hommes de tous les âges ont toujours cru; de lord Bolingbroke qui, ne pouvant cacher la mauvaise humeur d'un grand dignitaire en disgrâce, laissait couler de sa plume le fiel qui était dans son cœur. Ce sont les productions que l'état désordonné des idées religieuses en Angleterre avait pu inspirer à ces écrivains, par suite des horreurs qui s'étaient commises pendant les guerres civiles qui avaient la religion pour objet; ce sont, dis-je, leurs productions que l'on cherchait à propager en Allemagne vers le milieu du dix-huitième siècle, afin que les Luthériens cher-

chassent à en finir avec une église qui ne promettait pas les fruits qu'on en avait attendu; mais le caractère naturellement grave, et jusqu'à un certain point évangélique, de la nation allemande voulut examiner avant de prononcer, et c'est pendant ce temps d'épreuves, où le christianisme n'existait plus que dans les formes, que quelques esprits exceptionnels se déclarèrent pour le naturalisme. Mais, comme il arrive toujours en pareil cas, l'opposition s'éleva contre les doctrines existantes et se divisa dès l'origine en deux camps, selon le caractère individuel de ceux qui tenaient la bannière levée. Dans l'un, combattirent principalement Edelmann, Bahrdt et Basedow, dont la trempe d'esprit se rapprochait davantage de la frivolité française, dirai-je, ou de cet esprit avantureux qui, croyant tout connaître, croit par là même avoir tout approfondi et être en droit de tout rejeter avec mépris; et dans l'autre Mendelssohn, Reimarus et Lessing qui montrèrent plus de sympathie pour les flegmatiques hostilités venues d'Angleterre.

Cette séparation devint d'autant plus profonde à mesure que l'école encyclopédique de France obtint plus de retentissement en Allemagne. On sait que, grâce à la protection d'un roi qui se cachait aussi peu de son athéisme que de son mépris pour les bonnes mœurs, Berlin devint le refuge de ce que l'on nommait alors les libres penseurs, et qu'autant par la facilité de leur morale frivole que par la témérité de leurs doctrines, ceux-ci aplanirent singulièrement les voies au naturalisme le plus grossier. Si l'on vou-

lait un témoignage décisif de cette influence du déisme français et anglais sur l'Allemagne, on n'aurait qu'à lire ce que Laukhard raconte de ses propres impressions et de ce qu'il voyait en même temps dans son pays. « Je n'appris de Voltaire, dit-il, qu'à savoir railler; car d'autres ouvrages, et particulièrement ceux de l'anglais Tindal, m'avaient déjà mis en état de porter un jugement juste sur les dogmes de l'église. Il est vrai que j'ai joui infiniment à la lecture du poète français, qui avec ses plaisanteries fines et grossières tout à-la-fois, a plus nui à la religion des prêtres, que ne l'ont fait toutes les œuvres réunies des autres déistes anglais et français. Tandis qu'en Angleterre et en Allemagne on part de quelque principe avoué et que l'on cherche à persuader ses lecteurs par des argumens philosophiques, Voltaire jette négligemment en avant quelques futiles raisons, glisse sur la question en litige, puis raille sur le tout, comme s'il avait démontré à fond ce qu'il avait avancé. Cela ne persuade point; mais ses nombreux lecteurs se tiennent pour persuadés et honorent le philosophe de tous leurs suffrages. C'est ainsi que Voltaire a pu faire tant de prosélytes à l'incrédulité. Il n'écrivait pas pour les savans; ceux-ci, pensait-il, peuvent chercher ailleurs de quoi rectifier leurs idées. Il écrivait pour les non-savans, pour les dames, les princes et les négocians; c'était à eux qu'il s'adressait pour leur faire tomber les écailles des yeux; et il faut avouer qu'il s'y est très bien pris. Toutes les clameurs de ses adversaires, depuis Nonnotte jusqu'à Less, n'ont pu affaiblir son crédit. Personne ne lit plus Nonnotte, et

Less n'a plus de lecteurs que chez un petit nombre d'ecclésiastiques. Les ouvrages de Voltaire sont au contraire dans toutes les mains et traduits dans toutes les langues. On les lira encore avec plaisir lorsque l'on aura oublié depuis longtemps que de pareils adversaires ont existé » (1).

Mais Lessing ne pouvait s'accommoder d'une manière si leste de traiter d'aussi graves questions, manière qui ne s'accordait ni avec son caractère et son amour des études sérieuses, ni avec ses idées sur la religion et sur la morale, tandis qu'elle s'accordait merveilleusement avec le caractère mobile et léger d'Edelmann et de Bahrdt. Ce furent donc ces théologiens qui entreprirent la tâche de débarrasser leur pays d'une institution religieuse qui répugnait à leurs instincts immoraux, et comme ils n'étaient pas hommes à pouvoir remanier avec avantage l'œuvre de la réformation, ils s'imaginèrent qu'il leur serait plus facile de purger le sol allemand de la superstition luthérienne s'ils portaient leurs coups plus haut, en déclarant une guerre toujours plus avouée à l'établissement du christianisme lui-même. Le meilleur ouvrage d'Edelmann, mort en 1767, est sans doute, à part ses folies, celui où il divinise la raison humaine (2) et où, après avoir soutenu que tant hérétiques qu'orthodoxes avaient falsifiés le Nouveau-Testament en y introduisant des fables, il cherche à prouver que

(1) *Vie de Laukhard*, 1re part., p. 203, 268.

(2) *La divinité de la raison* est, en effet, le titre de son ouvrage.

le Christ représente la raison ou la sagesse de Dieu, et qu'en conséquence Dieu est partout où se trouve une parcelle de raison (1).

Bahrdt à son tour lança dans le public une foule d'écrits moitié sérieux, moitié plaisans, et où les principes d'une religion qu'il nommait naturelle étaient seuls préconisés. C'est surtout dans les *Vœux d'un Patriote muet* (1767) qu'il étala la témérité de ses vues; mais à peine jouissait-il d'un commencement de célébrité philosophique, qu'une affaire où sa réputation morale était compromise l'obligea de quitter Leipzig, où il était tout à-la-fois catéchiste dans une église et professeur de philologie sacrée à l'université. Je ne le suivrai pas dans sa vie errante pendant laquelle quelques amis ou protecteurs lui procurèrent plusieurs fois de nouvelles fonctions à remplir, soit comme ecclésiastique, soit comme professeur; tantôt à Erfurt, à Giessen, à Marschlins, où, sur la recommandation de Basedow, il était allé prendre la direction d'un établissement d'éducation qu'y avait fondé le comte de Salis; tantôt à Dürkheim où il avait obtenu une place de prédicateur et de surintendant général. Et encore moins l'accompagnerai-je dans l'institut gigantesque d'éducation qu'il

(1) A l'occasion de la *Vie de Jésus*, par le docteur Strauss, on a imprimé à Clansthal, en 1839, des *Souvenirs* (Erinnerungen) sur Edelmann, où l'on cherche à établir des points de comparaison entre les vues panthéistiques d'Edelmann et celles de Strauss. L'auteur de ces *Souvenirs* est W. Elster. — Strauss vient de répondre, dans sa *Dogmatique*, qu'il est ravi d'avoir fait la connaissance d'un aussi intéressant écrivain qu'Edelmann.

fonda et où tout devait entrer, imprimerie, librairie, fabriques de toute espèce, tout, excepté la morale et la religion, et qui lui attira tant de désagrément, jusqu'à ce qu'un ordre supérieur vint le destituer de tous ses emplois. Je le laisserai venir à Halle, où, pour subvenir à sa subsistance, on lui permit de donner des leçons particulières sur l'éloquence, la logique, la métaphysique et la morale, et puis en repartir pour s'établir comme aubergiste sur une montagne voisine qu'il transforma en un asile d'immoralité, et d'où il ne manqua pas néanmoins de prêcher au public qu'il s'était créé sa morale de la nature. Je le suivrai encore moins dans la citadelle de Magdebourg, où sa parodie d'un édit du roi de Prusse le fit condamner, parce que les rois qui tolèrent par fois qu'on se permette tout contre les lois les plus sacrées de la religion et de la morale, sont sans miséricorde quand on s'attaque à leurs propres lois. Mais je ferai remarquer que toutes les fois qu'un écrivain, quelque peu spirituel, fait un appel aux mauvaises passions des hommes, et surtout quand il s'adresse à la volupté, il trouvera toujours un certain public qui l'applaudira plus ou moins ouvertement; c'est ce qui explique comment, malgré les sentimens incontestables de religiosité dont ne s'est jamais départi la nation allemande, tant de fatuité dans Bahrdt, unie à tant d'immoralité, a pu trouver beaucoup de protecteurs.

Ce n'est pas à dire que Bahrdt fut dépourvu d'instruction. Élevé à l'école de Pforta, d'où sont sortis tant d'hommes distingués, après avoir reçu de son

père, ecclésiastique de mérite; une éducation convenable, il a montré dans ses cours académiques, comme dans ses écrits, des connaissances variées; ce qui explique les succès qu'il obtint dans les premiers temps de ses travaux littéraires et la dignité de docteur que lui conféra l'université d'Erlangen, malgré la réputation équivoque dont il jouissait déjà; mais on conçoit que, malgré les plus heureuses dispositions, l'irrégularité de sa conduite, les chagrins domestiques dont on le disait atteint, ainsi que ses courses vagabondes, ne lui laissaient ni le loisir, ni le repos d'esprit nécessaire pour composer des écrits d'un mérite incontestable. Aussi sa célébrité allait en diminuant, à mesure qu'il ne pouvait plus alimenter avec la même ardeur la curiosité des personnes amoureuses de scandale.

On peut se faire une idée exacte du vide de ses croyances religieuses en parcourant la *Confession de Foi* (1) qu'il rendit publique pendant son dernier séjour à Halle; mais quelle confiance ajouter, même au programme d'un déiste, quand il n'est pas soutenu par un noble caractère! Cependant, il fut pour beaucoup de ses contemporains un sujet de séduction, par les plaisanteries fines et les raisonnemens spécieux dont abondaient ses nombreux écrits en matière de religion (2).

(1) Glaubensbekenntniss. Halle, 1779.

(2) Ceux de ses écrits qui firent le plus de sensations furent: *Petite Bible* (Kleine Bibel), imprimée à Berlin, en 1780, 2 vol. — *Système de la relig. mor.* (System der moral Religion). — *Lettre sur la Bible, en style populaire* (Briefe über die Bibel ein

D'autres attendraient peut-être de pouvoir rattacher à l'école de Paulus l'ouvrage d'un jeune étourdi, qui semblerait aujourd'hui vouloir expier dans l'oubli la faute de ce qu'il pouvait attribuer à l'inexpérience ou à un entraînement de jeunesse; on sait cependant que même dans l'âge où des pensées plus

Volks'ton). C'était une revue hebdomadaire qu'il publia quelque temps à Halle, et qu'il continua à Berlin de 1784 à 1793, sous ce nouveau titre : *Exécution du plan et du but de Jésus-Christ* (Ausfür ung'd. undzw.), expliquée dans des lettres aux lecteurs qui cherchent la vérité. Mais il y traite l'histoire de Jésus en vrai romancier, et cherche à prouver que Jésus n'était que l'agent d'une société secrète politique qui ne put le sauver du crucifiement. On conçoit bien que plusieurs prirent la plume pour défendre ce que Bahrdt attaquait avec tant d'audace; Bretschneider, qui cite ces divers écrits dans son *Développement systématique des idées de la dogmatique*, remarque qu'à l'exception de celui publié par le digne Seiler, dont le nom est révéré dans les deux Eglises, ils n'ont pas plus de valeur que les attaques de Bahrdt (Voir *Systemat. Enwickelung*, etc..., 3ᵉ éd. Leipz., 1825, p. 280). — On lit dans une brochure polémique sur les mariages mixtes, fort spirituelle du reste, des assertions fort erronées sur l'origine du rationalisme, dont l'auteur regarde Bahrdt comme le digne fondateur. Mais cela provient de ce que beaucoup de personnes confondent le naturalisme, qui s'avoue ouvertement l'ennemi de toute religion révélée, avec le rationalisme, qui admet la révélation sous bénéfice d'inventaire, et qui arrive, il est vrai, aux mêmes résultats, mais par la seule force de ses principes et contre ses intentions. Le rationalisme, comme on le verra bien, plus bas, n'insulte pas le christianisme; il le dépouille seulement de sa robe, et puis, après s'en être lui-même revêtu pour cacher ce qu'il a de honteux, il se tourne vers le peuple chrétien et lui dit : « Le christianisme, c'est moi ». Comme la brochure en question était dirigée contre le roman de Bretschneider, le *baron de Sandau*, le surintendant de Gotha, y a répondu au sujet de Bahrdt du point de vue que je viens d'indiquer.

graves doivent nécessairement surgir dans tout homme qui se recueille, Venturini ne consacre les derniers jours d'une vie inutile et funeste à la paroisse dont il est pasteur qu'à recueillir des anecdotes politiques, qu'il réunit dans des ouvrages sans portée; mais je respecte trop l'intention des rationalistes, même dans leurs plus grandes aberrations, pour leur accoler un personnage qui a commencé dans son *Histoire du Grand Prophète de Nazareth* par salir la naissance de Jésus avec toute la crudité d'expressions dont un disciple de Bahrdt pouvait seul se rendre coupable, et a conté ses *aventures* sur le ton d'un vrai bateleur. Dans un supplément de cette histoire romanesque, qu'il fit encore suivre quelques années plus tard d'une *Histoire de l'établissement du christianisme*, décrite dans le même esprit et les mêmes formes bizarres; dans ce supplément, dis-je, il raconte plus particulièrement l'histoire de la résurrection de Jésus, en supposant que le Christ n'était pas encore mort lorsqu'il fut mis dans le tombeau, de sorte que la fraîcheur l'ayant fait revenir à lui, il se rendit aussitôt dans la société des Esséniens qui le dérobèrent aux recherches de ses ennemis. Ainsi, pour éviter le miracle de la résurrection, Venturini veut faire adopter cet autre inexpliquable miracle d'un homme qui aurait perdu tout son sang et qui, après un évanouissement de quelques heures, même de plusieurs jours, recouvrerait à l'instant même ses forces pour déjouer la vigilance de ses gardes et courir à toutes jambes vers des amis qui ne l'attendaient plus. Malgré l'absurdité d'une telle explication des miracles du Nouveau-Tes-

tament, nous verrons plus tard un des principaux interprètes du rationalisme, Paulus de Heidelberg, se complaire dans la manière de Venturini, et chercher à réaliser par l'exégèse ce que le premier avait tenté avec l'histoire.

J'ai nommé Basedow à propos des protecteurs du trop frivole écrivain naturaliste Bahrdt; on peut déjà en conclure qu'il partageait ses sentimens en matière de religion, mais c'était avec des formes un peu différentes. Né à Hambourg, en 1723, il se livra d'abord à l'étude de la théologie, et quand il fut revêtu des fonctions de professeur au gymnase d'Altona, il y publia la plupart de ses ouvrages hétérodoxes (1); mais les soucis qu'ils lui procurèrent lui firent diriger ailleurs ses études, et c'est depuis ce moment qu'il ne cessa d'exercer jusqu'à sa mort une grande influence dans la science pédagogique, sur laquelle il se mit à écrire beaucoup et à faire des essais qui, malgré l'engouement de plusieurs princes et d'autres suffrages nombreux qui lui prêtaient assistance, ne répondirent pas à ses vœux. On assure, dans quelques ouvrages biographiques de Basedow, que si l'*Emile* de J.-J. Rousseau, mis en action dans le *philantropinon* qu'il avait établi, ne devint qu'une es-

(1) On distingue surtout son *Système théorique de la raison*, Altona, 1765, et son *Essai en faveur de la vérité du christianisme*, ouvrage d'autant plus perfide, qu'il a l'air de défendre la morale chrétienne contre le naturalisme, mais où le scepticisme ne peut pas toujours se déguiser. On lit, dans la *Nouvelle Bibliothèque théologique* d'Ernesti, un exposé exact de ses idées philosophiques (t. v, p. 56, 87).

pèce de mauvais sujet dont les parens eurent beaucoup à se plaindre, c'est plutôt au caractère grossier et pourtant dominateur de son chef qu'il faut s'en plaindre qu'à la méthode mise en exercice dans son institut de Dessau; mais n'est-ce pas plutôt que toute éducation qui ne s'appuie pas sur une morale impérative manque par là même de base, et pourrait-on trouver une morale dont les devoirs soient nets, positifs, obligatoires quand on commence ou par passer sous silence son unique sanction qui est une religion également positive, ou par jeter des doutes sur toutes les vérités qui s'y rattachent. On ne peut nier que Basedow n'ait rendu de grands services à l'éducation d'une manière indirecte; c'est-à-dire en montrant avec beaucoup de sagacité les langes dont il fallait la débarrasser et en donnant aux soins du corps l'attention que l'on négligeait beaucoup trop avant sa méthode. Mais l'homme n'est pas seulement corps, il est encore esprit; et c'est par là que se révèle son caractère moral; c'est donc comme tel qu'il a des besoins particuliers qu'il faut s'empresser de satisfaire, si l'on ne veut pas qu'il devienne de bonne heure la victime de ses sens.

Parmi les écrivains ecclésiastiques qui aidèrent ce mouvement, je dois citer encore Eberhardt, dont le naturalisme était répandu dans des recherches historiques pleines d'intérêt, sur des sujets qui n'avaient pas tous trait à la religion; et Steinbahrt, disciple de Baumgarten, qui cherchait principalement dans ses travaux à séparer la pure spéculation de la pratique, ne remarquant pas que ce que l'on peut séparer par un

jeu de l'esprit ne peut pas toujours l'être dans le monde des réalités, Steinbahrt voulait aussi enlever à la morale cette sévérité apparente qui ne rebute pas ceux qui aiment, parce que l'amour facilite et rend même doux l'accomplissement de tous les devoirs. Le principal ouvrage qui renferme la substance de toutes ses idées est un *système de la pure philosophie*, ou l'enseignement du bonheur par le christianisme. Son influence se serait réduite à un petit cercle de personnes, puisque l'Allemagne commençait à s'habituer à ces nouvelles doctrines et à les apprécier à leur juste valeur, mais Steinbahrt, ayant aussi écrit pour l'éducation, ses principes ne furent pas sans donner une fausse direction à l'enseignement moral de la jeunesse. Du reste, ayant débuté avec un esprit à-peu-près voltairien, il adopta des sentimens plus raisonnables quand il eut étudié la philosophie de Locke et de Wolf, et les relations de cette philosophie avec les vues de Tœlner. Voici ce que Bahrdt disait de lui : « Peu de théologiens de la nation allemande ont dit ce qu'il a dit, se sont montrés avec autant de noble franchise et ont renversé et brisé comme lui les idoles du système ecclésiastique. Ses prédécesseurs se contentaient toujours d'attaquer des erreurs isolées et avaient avec cela tant de retenue qu'ils ne montraient jamais en entier leur propre système. Cet homme n'a pas seulement détruit la vieille maison, mais il a élevé à sa place un nouveau palais. » A cette manière de penser en théologie, se joignit aussi Teller, mort en 1750, professeur de théologie à Leipzig, et qui jouit parmi ses contemporains d'une grande réputation comme

orateur sacré, d'un savoir peu commun dans les diverses branches de la théologie. Ammon en parle comme d'un écrivain estimable, mais qu'il est impossible de recommander comme théologien (1). Il avait publié, en effet, un *Manuel de la foi chrétienne*, où il s'efforçait de prouver que beaucoup de doctrines de l'ancienne dogmatique étaient autant contraires à la raison qu'à l'Écriture; et quelque temps plus tard, un autre ouvrage qui devait contenir *la religion des parfaits* et l'emporter, par conséquent en perfection, sur le christianisme même le plus pur (2).

(1) Ammon's Magasin sür, etc., t. VI, 2e part.

(2) Stäudlin, *Geschicthe der supernat.* — Il ne faudrait pas néanmoins le confondre avec cet autre Teller, qui répondit publiquement à des familles juives de Berlin qu'ils les recevrait volontiers à la communion de l'Eglise, si elles voulaient faire une confession de foi déiste.

CHAPITRE X.

Naturalisme sérieux ou déisme. — Mendelssohn, Lessing, Reimarus.

En regard de ce rationalisme vulgaire dont Bahrdt avait été le principal moteur et propagateur, il me faut ranger le naturalisme sérieux qui unissait les sciences à la bonne foi, et qui porta des coups mieux dirigés au même édifice dont il souhaitait également la ruine.

On doit compter d'abord, et sans étonnement, au nombre de ces loyaux contradicteurs de la foi, un écrivain dont on se plaît à vénérer le caractère, et qui, par son origine israélite, devait se rencontrer dans les rangs du parti contraire à la doctrine chrétienne; c'est Mendelssohn, dont la vie paisible et régulière offre tant d'intérêt à l'observateur et qui, voué à la philosophie sans renoncer à la croyance des israélites, servit à propager plus que d'autres cette vague religiosité dont personne ne peut médire et que, pourtant, la raison elle-même confesse n'être qu'un leurre de l'imagination. Son *Phædon*, traduit en français, a dû prouver que la question de l'immortalité de l'âme était pour lui un fait inattaquable; mais ses *heures matinales*, *leçons sur l'existence de Dieu* semblent avoir donné le signal à cette immensité d'ouvrages

pleins d'une religion qui ne s'appuie sur rien, pas même sur le sentiment, si voisin de la conscience, mais sur la pure sensibilité de l'âme humaine; cette religion a certainement fait plus de mal aux principes de l'évangile que le naturalisme offert dans sa décevante crudité.

Lavater, qui ne craignait pas de voir dans Mendelssohn l'Israélite dont le cœur, au témoignage de Jésus, ne recélait point de fraude, désira l'amener à une profession de christianisme, et à cet effet il lui dédia un ouvrage de Bonnet, *la Palingénésie*, qu'il avait traduit en allemand, en le priant de le réfuter publiquement dans le cas où les argumens essentiels qui y sont cités en faveur du christianisme ne lui paraîtraient pas fondés, ou, s'il les trouvait incontestables, de faire ce qu'ordonne en pareil cas la prudence, l'amour de la vérité, la probité, en un mot ce que Socrate aurait fait, si, après avoir lu cet écrit, il l'eût trouvé irréfragable. Mendelssohn déclina le défi, et dans une réponse pleine de calme et de dignité il se déclara le fidèle sectateur de la religion de ses pères, tout en ayant soin d'avouer que le mosaïsme renfermait à ses yeux une foule de choses qui en obscurcissent l'éclat originaire; qu'il s'en tenait à l'essence de cette religion et qu'il y persisterait tant que son âme ne changerait pas complétement de nature. Voilà une confession franche du déisme religieux qui est le beau côté du naturalisme (1).

(1) Voir dans la *Revue germanique*, 1er n° de 1829, une notice intéressante sur Mendelssohn, extraite elle-même des *Sou-*

Lessing naquit à Kamenz, en Saxe, en 1729, dans une petite paroisse dont son père était pasteur. Il est probable que l'éducation trop froidement orthodoxe que son père lui donna, suivant les rapports que nous en avons, influença grandement l'esprit du jeune homme et lui inspira des sentimens plus vifs que celui du dégoût, pour une Eglise qui semblait exiger le sacrifice de ses lumières et de sa raison. Aussi, lorsque ses parens, qui l'avaient envoyé à Leipzig pour y faire ses études de théologie, apprirent qu'il s'instruisait plutôt des lois de la littérature que des livres symboliques de la réformation, ils ne négligèrent rien pour le détourner d'un projet qui leur paraissait une inspiration du malin esprit. Cependant Lessing persista dans sa résolution de parcourir la carrière des lettres, et quoique la plupart des écrits qu'il publia successivement sur une infinité de sujets littéraires ou scientifiques n'aient plus l'intérêt qu'ils pouvaient avoir pour ses contemporains, on peut dire qu'il opéra dans les champs de la critique, de la spéculation et de la poésie une véritable révolution. Doué d'une force de réflexion prodigieuse et d'une facilité d'écrire étonnante, il s'exerçait sur tous les sujets avec le même bonheur; on peut dire qu'au XVIIIe siècle l'Allemagne n'aurait pas eu, sans en excepter Wieland, d'écrivain plus fécond, plus ingénieux et plus propre à

venirs de Mendelssohn, par le docteur Salomon. Celui-ci, dans son nouveau temple à Hambourg, dépense beaucoup de talent à défendre aussi l'essence de la religion de ses pères, c'est-à-dire le rationalisme israélite.

faire l'honneur de son pays, si des préventions qu'il devait, en grande partie, aux influences désastreuses de l'époque qui le vit naître n'eussent donné à ses travaux historiques une direction hostile à la religion qui l'avait bercé dans son enfance.

Il ne peut entrer dans mon plan de donner une analyse des travaux de Lessing, qui furent aussi nombreux que variés, car il est peu de sujets d'érudition qu'il n'ait abordé; il doit me suffire de signaler ceux qui se rattachent à la philosophie et à la théologie. Après plusieurs séjours dans des villes différentes de l'Allemagne, où l'avait appelé son amour des lettres et des arts, il s'était enfin fixé à Wolfenbüttel, charmante petite ville à un mille de distance de Brünswick, et dont il était devenu le conservateur de la bibliothèque, l'une des plus riches et des plus volumineuses collections de manuscrits rares et d'ouvrages précieux en tous genres. Placé ainsi à la tête d'une bibliothèque objet d'envie pour beaucoup de savans qui auraient désiré l'exploiter comme une ruche féconde, Lessing ne tarda pas à mettre à profit une position qui convenait tant à ses goûts. Le premier fruit de ses recherches fut la découverte d'un manuscrit de Bérenger de Tours, qui avait été condamné dans un concile tenu à Rome l'an 1069, pour avoir eu des opinions hétérodoxes sur le sacrement de l'Eucharistie; et c'est la défense que Bérenger fit de ses opinions, après qu'il fut sortie de captivité, tant pour réfuter Lanfranc, archevêque de Cantorbery, qui s'était déclaré contre lui, que pour préciser davantage ses opinions : c'est, dis-je, ce manuscrit

qui fut trouvé par Lessing et livré bientôt à la curiosité du public. Les réflexions dont il accompagna cette publication lui assignèrent une place distinguée dans la critique historique. Mais, peu content de ses notices historiques littéraires puisées dans la bibliothèque de Wolfenbüttel, et qu'il avait le privilège de faire imprimer sans avis de la censure, il s'avisa de faire passer, sous les auspices de ce privilège, des pensées qui lui appartenaient en propre ou qui lui étaient confiées par des amis aux mêmes tendances; et voilà que parurent, sous le titre de *Fragmens d'un anonyme* des dissertations qu'il disait tirées de la même bibliothèque, sur des faits contenus dans la Bible et propres à faire douter de leur authenticité ou de la véracité des narrateurs. Lessing prévoyant l'explosion qu'il exciterait, non plus dans le cercle seul des théologiens, mais partout où la foi aux écrits révélés était encore pure et entière, avait ajouté des notes qui exprimaient les sentimens des théologiens à l'appui de ces faits, et cela avec candeur, franchise et sincérité ; il ne put cependant empêcher toutes les facultés de théologie de l'Allemagne de se soulever contre ce que l'on nommait son audace. Beaucoup avaient négligé de répondre aux sarcasmes de Bahrdt, qui comprirent que c'était ici un adversaire plus sérieux et plus fort, un adversaire qui se présentait avec les armes de l'érudition la plus vaste et de la dialectique la plus serrée, quoique la moins passionnée. Et il fallait voir comment, sur le terrain de la logique, Lessing faisait voler en éclats tout ce que les théologiens Wolfistes apportaient de matériaux pour

réparer les larges brèches qu'il faisait au temple de la foi. Le public était si peu de leur côté, que les plus éclairés des combattans mirent bas les armes; d'autres, craignant pour le tronc de l'arbre qu'ils vénéraient profondément, ne craignirent pas d'en couper indistinctement tous les rameaux, afin de mettre cet objet informe à l'abri des vents terribles de l'opposition, ne croyant pas qu'il pût suffire d'en élaguer les branches mortes ou inutiles. C'est donc à cette frayeur de quelques théologiens, à l'ouïe de la tempête soulevée par Lessing, qu'on doit la naissance du rationalisme. Oui, telle fut la conduite que crurent devoir tenir des hommes instruits et jusqu'à un certain point pleins de piété : ils s'imaginèrent sauver le navire en jetant à la mer mât, voiles, cordages et même le lest, et ces hommes sont connus dans l'histoire sous les noms d'Ernesti, de Semler et de Henke.

Je ne dois pas oublier de citer une particularité remarquable qui se rattache aux *Fragmens* de Lessing; c'est la part qui doit revenir dans cette publication à Reimarus de Hambourg, savant philologue, comme le prouve son édition de *Dio Cassius*, mais aussi chaleureux partisan du naturalisme. On regarde son *Traité de la religion naturelle* comme le meilleur sur ce sujet; il doit ce mérite à la grande connaissance qu'avait Reimarus des systèmes philosophiques, ainsi que de la théologie positive, dont il avait reconnu toutes les faiblesses. Or, l'on avait cru jusqu'en 1827 que Lessing seul était l'auteur des *Fragmens*, lorsque le professeur Gurlitz, alors également professeur à Hambourg, donna les preuves les plus fortes que Reima-

rus avait envoyé ces *Fragmens* à Lessing pour faire suite à ses propres *Fragmens*. Rosenkrantz, voulant sans doute faire allusion au zèle acrimonieux du pasteur Goetze de Hambourg, qui, dans des luttes corps à corps avec Lessing, n'avait pas toujours montré une science à la hauteur de la cause qu'il défendait et une dignité convenable dans ce genre de discussion, Rosenkrantz prétend qu'en général les compositions de Reimarus n'étaient possibles qu'à Hambourg (1), comme s'il voulait dire que les extrêmes appellent toujours les extrêmes. Depuis cette découverte de Gurlitz, il est convenu dans le monde littéraire de parler des *Fragmens* de Reimarus, dignes pendans, il faut le dire, de ses écrits avoués et publiés de son vivant, et dans lesquels la raison humaine est toujours considérée comme l'arbitre de toutes les questions qui touchent à ce que nous avons de plus intime, nos rapports avec Dieu. Or, depuis 1839, un ouvrage a paru qui attribue encore l'*Education du genre humain*, de Lessing aussi, à un individu nommé Thaers.

Cet Albert Thaers, dont on a publié la vie comme médecin et comme économe (2), raconte lui-même qu'il est né à Celle dans le Hanovre, en 1752, et qu'il puisa de bonne heure dans les leçons d'un nommé Ferry, maître de langues, qu'il appelle son ami de cœur (*Busenfreund*), les premiers principes de l'incrédu-

(1) *Histoire de la philosophie de Kant* (Geschichte der Kantschen Philosophie). Leipzig, 1840, p. 82.

(2) Wilhelm Körte l'a tirée, dit-il, des manuscrits mêmes de Thaers. Cette vie a paru à Leipzig en 1839.

lité en matière de religion. La lecture des œuvres de Voltaire, dit-il, était ma seule distraction lorsque j'étais fatigué de mes amourettes. Ferry me faisait lire, outre les écrits de Voltaire, presque tous les ouvrages français; et quand plus tard j'eus appris l'anglais, je lus les libres penseurs de ce pays. C'était ainsi qu'il se préparait, ajoute-t-il, à la première communion, dans la conviction où il était déjà que le christianisme était une folie. Il raconte ensuite comment, à Gottingue, il s'était lié à une société d'amis, « bande de moqueurs de toute religion théorique et pratique, » et que c'est pendant les intervalles entre ses cours et ses orgies, qu'il jetait sur le papier les pensées que lui inspirait la lecture d'ouvrages apologétiques de la religion qu'une dame le contraignait à lire; enfin que ce sont ces pensées qu'il envoya à Lessing sous le voile de l'anonyme, et que Lessing retravailla et fit paraître sous le titre : *De l'Education du genre humain* (1).

Quoi qu'il en soit, ces révélations n'enlèvent à Lessing aucun de ses titres littéraires, puisque l'*Education*, dont les pensées sont en effet peu en harmonie avec le reste de ses écrits, est censée avoir été retravaillée par lui. Les changemens que l'on remarque ont été attribués aux réflexions plus mûres de Lessing, lorsque, fatigué de la polémique, il s'interrogeait lui-même en silence et pour sa propre instruction sur les lois qui

(1) J'ai puisé ces détails dans la *Revue pour la théologie historique* (Zeitschrift für die historische Theologie), année 1839, 4e cahier, p. 98.

gouvernent le monde moral; il répondait, en se les appropriant, par ses pensées sur les lois providentielles auxquelles l'humanité est soumise. N'est-ce pas dans cette œuvre, une des plus complètes de celles qui roulent sur des sujets de philosophie religieuse, qu'on voit percer un système qu'il n'osait peut-être pas confesser tout entier; il l'avait laissé entrevoir dans l'intimité de la conversation à Jacobi, et ce n'était plus le froid, le glacé naturalisme qui préoccupait ses pensées, mais le système fortement conçu de Spinosa et jusqu'à nos jours si malheureusement interprété (1).

Tels furent les élémens divers que le dix-huitième siècle mit en jeu pour détruire en Allemagne l'œuvre de Luther; d'autres disaient pour le perfectionner; mais on verra dans la deuxième partie de cet ouvrage que l'œuvre des réformateurs n'existe plus que de nom là où le rationalisme domine, et que par conséquent, ce que les réformateurs avaient conservé d'essentiellement chrétien a été également perdu dans ce naufrage.

(1) *Sur l'enseignement de Spinosa*, dans des lettres à Moses Mendelsshon, 9e éd. Breslau, 1789, p. 19-58.

LIVRE SECOND.

ORIGINE ET PROGRÈS DU RATIONALISME.

CHAPITRE PREMIER.

État de l'opinion publique en Allemagne en matière de religion à la naissance du rationalisme.

Les recherches consciencieuses, mais incomplètes, de Lessing sur les anciens monumens de la foi chrétienne et les prétendues preuves rationnelles de l'impossibilité des miracles rapportés dans le Nouveau-Testament, de celui de la résurrection de Jésus par exemple, avaient séduit une foule de personnes qui n'avaient jamais raisonné leur foi; sans approuver toutes les conséquences que les plus hardis ne craignaient pas d'en tirer, elles n'osaient plus, par une fausse honte, manifester les doutes qui les tourmentaient. Ces âmes hésitantes forment ordinairement le grand nombre dans les momens de crise où se trouvent les sociétés; et quand les nuages sont passés, ou lorsqu'après la tempête, souvent nécessaire pour ramener une vraie sérénité, elles se souviennent de leur faiblesse, elles devraient, du moins pour l'instruction des générations à venir, la confesser hautement.

Il n'en fut pas ainsi en Allemagne. Quoique rien ne prouve que le naturalisme se fût infiltré dans les masses, il est hors de doute que les classes supérieures commençaient à se familiariser avec cet hôte étrange, lorsque le rationalisme vint les retenir sur la pente glissante où elles se trouvaient engagées; et c'est par là que le rationalisme a pu dire que, grâce à lui, le matérialisme n'avait jamais pris racine sur le sol allemand. Est-ce un bien, est-ce un mal? Quelques-uns diraient qu'il est plus facile de faire sentir sa misère à un homme atteint d'une grave maladie, et de le porter par là à demander sa guérison, que de lui en arracher l'aveu lorsque la plaie n'a pas encore étalé sa dégoûtante laideur. Quoi qu'il en soit, on ne peut assez déplorer les ravages que fit le naturalisme pendant ces douloureux momens d'hésitation dans les esprits. Des sociétés commençaient déjà à s'organiser dans le but avoué de saper dans sa base ce qu'elles nommaient la superstition, et d'élever la raison humaine sur le trône d'où elle déciderait des événemens humains; de lui confier sans restriction le gouvernail dans tout ce qui est du domaine des connaissances; enfin de n'accorder aucune influence à des jugemens ou à une autorité qu'elle n'avouerait point (1). Et ne fut-il pas l'œuvre d'une nombreuse société, ce Nicolaï, libraire et homme de lettres tout à-la-fois, qui consacra tout ce qu'il avait d'esprit et

(1) Voir les *Annonces littéraires* (Literarische Anzeige) de Cholock, n° 8 de 1830, ainsi que ses *Mélanges apologétiques* (Verm. Schriften), t. II, p. 115. Hambourg, 1839.

d'activité pour faire circuler, au moyen de sa *bibliothèque*, dans toutes les contrées où la langue allemande était parlée, les principes du plus grossier naturalisme que Mendelssohn et Lessing n'ont pas toujours dû approuver? En vain le roi de Prusse, Guillaume II, affligé de voir le christianisme, que son prédécesseur avait lui-même tant bafoué, ne plus être dans ses états qu'un objet de risée publique, fit-il un édit (9 juin 1788) pour réparer, autant qu'il serait en lui, le mal qui devenait chaque jour plus grave; ses bonnes intentions furent méconnues (1); et c'est alors que, comme en désespoir de cause, une partie du clergé crut devoir faire à l'opinion dominante les concessions qu'elle jugea nécessaires pour l'apaiser et ramener ensuite à l'esprit du christianisme ceux qui ne s'en étaient détournés qu'à cause des abus.

La liberté naît ordinairement à la suite d'une trop grande oppression; il fallait donc que le luthéranisme eût bien vexé les intelligences pour leur faire ainsi dépasser le but d'une sage discussion. Semler et Ernesti ne crurent pas pouvoir mieux faire, pour remédier au mal qui empirait chaque jour, que de proclamer la liberté de penser en matière de religion comme un

(1) Guillaume II disait en particulier à ses sujets qu'ils devaient s'adresser à lui personnellement lorsqu'ils auraient à se plaindre de quelque entrave apportée à leur culte et à la manifestation de leur foi chrétienne!! Comme on le voit, le christianisme jouissait de plus de liberté parmi les contemporains de Trajan et de Marc-Aurèle que sous le règne du libraire Nicolaï. Hélas! l'on pourrait citer encore de nos jours une ville luthérienne où la lecture d'ouvrages bibliques expose aux mêmes avanies qu'au temps où nous parlons.

besoin de l'esprit humain qu'aucune puissance ne saurait ravir sans injustice. C'est donc sur le terrain de la liberté que les premiers rationalistes acceptèrent bravement le défi de ceux qui ne s'attaquaient plus seulement à l'établissement de l'église extérieure, mais à la religion tout entière, dont ces églises conservaient les titres de créance. Aussi nous voyons Semler, après avoir fait la plus large part à la liberté de penser en matière de religion et avoir prêché à ce sujet de précepte et d'exemple, s'attaquer lui-même et à Bahrdt, auquel il dispute le droit de pouvoir siéger dans une université chrétienne, puisque le christianisme n'est plus pour lui qu'une œuvre purement humaine, et à Lessing, auquel il conteste la valeur de ses recherches historiques sur les faits contenus dans le Nouveau-Testament.

Le rationalisme prit donc naissance, en Allemagne, à cette époque de dépérissement dans les idées chrétiennes qui eut lieu en Europe vers la seconde moitié du dix-huitième siècle, et lorsqu'une philosophie essentiellement négative, qui tenait alors le septre de l'opinion, contraignit les théologiens à mieux rendre compte de leur foi, s'ils ne voulaient pas que la science rompît entièrement avec le christianisme. Alors quelques-uns se mirent à l'œuvre, et, voulant donner à cette idole de la science un gage de leur bon vouloir autant que lui montrer le désir de se concilier ses bonnes grâces, ils ne se contentèrent pas de poser en principe que le christianisme n'avait rien d'hostile à la raison humaine, ils consentirent encore à débarrasser l'ancienne foi de tout ce que la raison humaine ju-

gerait indigne de ses regards. On comprend qu'avec des paroles si accommodantes pour la philosophie rationnelle, le naturalisme, qui ne trouvait pas d'écho dans les masses, surtout dans le sein des populations rurales, dut voir son influence s'affaiblir; mais la philosophie sérieuse n'en continua pas moins ses explorations critiques. Elle s'y crut d'autant mieux autorisée, que c'est sur son terrain que se débattaient maintenant les questions que naguère encore on la jugeait incapable de résoudre, si elle n'acceptait pas d'avance des conclusions toutes faites. Ainsi, pendant que les défenseurs de l'ancien système ne voulaient faire aucune concession sur les principes qu'ils croyaient, avec raison, constitutifs de la foi évangélique, et relatifs à la révélation et à l'inspiration des saints livres, d'autres, plus hardis, tentèrent une voie nouvelle en renonçant aux idées anciennes de révélation et d'inspiration, et prétendant arriver par là non plus à une simple conciliation de la philosophie et de la théologie, comme l'avaient encore désiré les disciples de Wolf, mais à une transformation de la théologie en une philosophie religieuse et critique. Et dès ce moment se dessina entre les théologiens une ligne de démarcation de plus en plus profonde, qui finit par séparer radicalement les supernaturalistes (c'est-à-dire ceux qui, sans répudier les lumières qui jaillissent du temps et de l'expérience, continueront néanmoins à poser la révélation et l'inspiration des écritures comme point de départ de la discussion), et les novateurs qui, sans s'inquiéter de ces principes, ne voudront arriver à la profession

des vérités religieuses qu'après avoir fait passer les idées et les monumens historiques qui les renferment par le creuset purifiant, mais corrosif de la critique de la raison. Par où l'on peut voir que le supernaturalisme que doit adopter tout homme qui veut rester chrétien de fait, ne consiste pas dans l'admission de tous les détails du système ancien : il y a une foule de supernaturalistes qui se divisent sur ces questions de détails ; mais ils se réunissent tous en ceci, sous peine d'être considérés comme transfuges dans le camp opposé, qu'ils croient préalablement à la vérité d'une révélation divine, telle qu'on l'a crue pendant dix-huit siècles dans toutes les églises de la chrétienté, et que cette révélation ou manifestation des volontés divines faite à l'humanité est déposée dans les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament ; le rationalisme au contraire ne considère plus la *Bible* que comme un livre providentiellement conservé, comme tout ce que Dieu conserve dans le monde pour le bien des sociétés humaines, et dans lequel il est du droit et du devoir de l'homme de chercher et de trouver ce qui est conforme aux lois de la raison. Par où l'on voit encore que le rationalisme n'est point l'incrédulité systématique, comme plusieurs l'en accusent en France; loin de là, il a la prétention de donner au sentiment religieux le plus haut développement possible ; il offre, en effet, dans beaucoup de pages des livres de ses adeptes les plus distingués, tels que Herder, Jean-Paul (Richter), Jacobi, Schleiermacher, de quoi remuer les âmes les plus engourdies. Cependant il n'est pas non plus une expression fidèle du

christianisme, puisque, outre qu'il se constitue son arbitre suprême, il ne s'approprie aucune de ses doctrines vivaces, les seules qui aient prise sur le moral de l'homme; son action, si on l'observe bien, ne se fait sentir d'ordinaire qu'à la partie sensitive de l'homme, elle est loin de pénétrer jusqu'aux profondeurs de son être; et peut-on oublier qu'un de ses caractères essentiels est de faire une guerre à mort à l'élément surnaturel dont toute la Bible abonde, et d'où le rationalisme veut à tout prix le faire disparaître? Un supernaturaliste éclairé confessera donc volontiers que l'on peut très bien, avec une apparence de raison et avec beaucoup de bonne foi, professer le naturalisme, voire même celui de tous les systèmes de philosophie où l'on trouve le moins d'élémens philosophiques; mais le simple bon sens lui défend de croire que l'on puisse professer le rationalisme et se dire en même temps chrétien.

Ainsi, devant tracer les transformations successives qu'il a subies depuis son origine, il me fallait bien établir la nature du rationalisme, et nous l'avons reconnue dans cette persuasion que l'homme possède en lui-même des forces suffisantes pour s'élever à la connaissance et à la pratique des vérités de la religion chrétienne. Comme on le voit, il traite la révélation qui juge ces forces insuffisantes, en véritable vassale; et la traiter ainsi, n'est-ce pas se mettre vis-à-vis d'elle en état d'hostilité? Si le rationalisme rejette cette accusation, je me garderai bien de suspecter sa bonne foi; mais ne me sera-t-il pas permis de signaler son inconséquence et même un défaut de logique,

dont on aimerait à le voir exempt? Il est vrai que toutes les dogmatiques qu'a fait éclore depuis cinquante ans un rationalisme plus ou moins mitigé ne sont pas toutes basées sur le sens littéral de cette définition par trop ambitieuse, parce que les facultés de la raison humaine sont autrement envisagées par chacun de leurs auteurs; mais toutes ces dogmatiques se réunissent pour dénaturer l'idée ancienne de la révélation et de l'inspiration, sans lesquelles les doctrines n'ont point d'autorité, et pour déifier la raison humaine en la constituant juge sans appel de tout ce qu'il faut croire et pratiquer en matière de religion (1). Si l'on

(1) Hahn définit ainsi le rationalisme : « C'est la manière de « penser d'après laquelle la raison humaine doit être la seule « source et le seul juge de tous les genres de connaissance. En « conséquence, toute révélation ne paraît surnaturelle que d'après « la forme; mais, en réalité, elle est toujours naturelle, et si son « contenu peut avoir quelque prétention à la vérité, il doit être « limité par la raison ou la religion naturelle. » (Voir Hahn, *De rationalismi indole*, Leipzig, 1827). Suivant Bretschneider, c'est aussi la manière de penser d'après laquelle on ne croit pas à une révélation immédiate, mais seulement à la vérité d'une religion philosophique. (Voir son *Développement systématique*, etc. (Systematische Entwickelung), 3e éd., p. 198, et la 4e éd. de sa *Dogmatique*, t. 1, p. 14, 71, 80. Si l'on ne comprend pas encore en quoi ce système diffère du naturalisme sérieux, Wegschneider répondra : « Rationalistæ anaturalistis eo potissimum recedunt, « quod illi divinam *aliquam* revelationem vere admittunt, eique « progressus mentis humanæ in religione colenda lubenter ac« ceptos ferunt, vindicata quidem rationis facultate hanc revela« tionem judicandi et ad usum transferendi. » Ces deux paragraphes 11 et 12 du chapitre de la *Dogmatique* de Wegschneider sont à lire, si l'on veut se convaincre à fond de l'audace du rationalisme pour élever les facultés humaines et les déclarer suffisantes pour le but la vie. La dernière édition, que j'ai sous les yeux, la 7e, im-

n'a pas soin d'établir cette différence essentielle et radicale entre les deux systèmes, on se méprendra facilement sur leur portée réciproque et on se rendra coupable d'injustice dans les jugemens avec la meilleure bonne foi: Témoin de l'étroitesse des pensées de quelques supernaturalistes théologiens ou gens du monde, qui font un si choquant contraste avec les généreux sentimens que montrent beaucoup de rationalistes, on sympathisera volontiers avec ceux-ci; et l'on ne s'apercevra pas qu'en adoptant leurs principes on fait divorce avec les principes chrétiens qui, sagement compris et sagement appliqués, sont aussi une source intarissable de généreuses pensées, de nobles sentimens, une source surtout de paix pour l'âme humaine.

Au reste, c'est par le développement des principes que les diverses fractions du rationalisme ont émis et soutenus avec chaleur, que l'on pourra mieux l'apprécier encore. Aussi partant de ses premiers essais par Ernesti et Semler, j'essaierai de décrire les diverses transformations qu'il a subies avant d'arriver à cet état d'impuissance où nous le voyons aujourd'hui, pour ne plus rien réaliser de ce qui faisait l'objet de toutes ses espérances. Si le rationalisme règne de fait sur la majeure partie de l'Allemagne, ce n'est que d'une manière négative. Toutes les oppositions à la loi morale de l'Évangile veulent bien emprunter son manteau pour avoir le droit de choisir

primée à Halle, en 1833, contient de plus une riche littérature, dont les témoignages viennent tous à l'appui de la définition que nous avons donnée du rationalisme.

8

parmi les devoirs ce qui s'accorde avec leurs convenances, et de rejeter ce qui les contrarie. Mais, pour fonder quelque chose d'utile, pour indiquer des consolations à l'humanité souffrante, pour réveiller les consciences et obtenir des améliorations dans le vaste domaine de la moralité, toutes ces brûlantes questions semblent ne pas le regarder. On dirait qu'il ne peut révéler son existence et indiquer la vaste étendue de son domaine que par ses nombreuses négations. Ce n'est pas là de la vie; et peut-on la communiquer à autrui quand on ne la possède pas soi-même?

CHAPITRE II.

Rationalisme empirique et exégétique. — Ernesti, Semler.

Sur le premier plan du rationalisme on rencontre son caractère purement empirique, et il ne pouvait en être autrement. En présence d'un ennemi qui prétendait tout renverser, si l'on voulait obtenir ses bonnes grâces, il fallait comme lui porter la hache de la destruction sur les parties de l'édifice que l'on condamnait à périr, et chercher ensuite à motiver sa conduite par des argumens de l'école et sur des considérations puisées dans l'histoire. Il n'était pas encore possible de systématiser une doctrine que l'on tenterait ensuite de donner pour du christianisme, quand même on la saurait le produit de la seule spéculation philosophique; et l'eussent-ils même voulu, ni Ernesti, ni Semler n'eussent été capables de l'entreprendre. La nature de leur esprit n'avait aucune tendance philosophique dans la vraie signification du mot, et voilà pourquoi, dans leur manière de traiter les vérités religieuses, l'élément rationaliste n'est pas encore dégagé de tout élément qui rappelle l'ancienne école. Puis se présente l'exégèse qui, timide et hésitante à son origine, devient tout d'un coup plus hardie et ne cesse pas de marcher d'envahissemens en envahissemens.

Avant la réformation, on avait coutume de fixer des règles qui devaient aider à l'explication et à l'interprétation des Ecritures. Et d'abord, il ne fallait pas perdre de vue la règle de la foi, c'est-à-dire la doctrine reçue universellement, la pratique ordinaire de l'Eglise, la manière dont les docteurs les plus distingués avaient rendu le sens du passage que l'on voulait expliquer; enfin, les décisions qui avaient été portées par les assemblées des chefs de l'Eglise, et qui avaient force de loi. On ne peut pas regarder comme absurde ce principe que, pour connaître le sens des livres anciens, on doit avoir égard à la manière dont les entendaient les écrivains et docteurs qui les reçurent immédiatement des mains de ceux qui les avaient composés; mais on conçoit qu'une réformation qui se faisait malgré l'autorité existante a dû rejeter des règles dont l'application lui eût été meurtrière. Aussi les réformateurs prétendirent-ils qu'il fallait s'en tenir à une interprétation littérale, sans s'inquiéter si la doctrine qui en résulterait serait ou non conforme à l'ancienne interprétation, persuadés qu'ils étaient que les résultats seraient toujours en harmonie avec leur propre doctrine. Ils posèrent de plus, comme principe exégétique, que la Bible ne pouvait pas trouver de meilleur interprète qu'elle-même, et que c'était par un passage plus clair qu'il fallait porter la lumière dans ceux qui l'étaient moins. N'était-ce pas là poser un principe arbitraire qui n'avait pas sa raison dans l'histoire, puisque les livres de la Bible n'ont été écrits ni dans le même temps, ni par les mêmes personnes, encore moins par des écrivains qui avaient l'inten-

tion d'expliquer ce que leurs prédécesseurs avaient écrit. Il n'y avait de vrai en ceci que le principe déduit de l'inspiration, et par lequel l'Esprit saint, qui a inspiré le contenu de ces livres, doit y avoir nécessairement empreint le cachet de l'unité. Mais on pourrait encore dire que cette unité concerne plutôt l'ensemble que les détails, plutôt les choses que les mots. Ainsi, l'on peut affirmer d'une manière générale, que pour avoir de bons éclaircissemens sur un passage de la Bible, il est bon de consulter d'autres passages correspondans qui renferment des expressions plus claires ou des développemens utiles; et, de l'unité dont j'ai parlé, il doit jaillir quelque lumière pour éclairer l'âme des croyans. Mais ce n'est pas là une méthode absolue, ce n'est pas une méthode scientifique; et, quand il s'agit d'ouvrages qui portent avec eux des traces évidentes des localités qui les ont vus paraître, il faut savoir, au besoin, s'aider d'un autre instrument, c'est-à-dire tantôt de l'archéologie, tantôt de la philologie; et, s'il est vrai que le principe catholique ne mettait pas assez à l'aise la liberté philosophique, le principe des réformateurs était plus sévère encore, car il coupait toutes les ailes à la pensée (1). En vain quelques-uns de leurs successeurs

(1) Luther avait dit: « C'est une qualité propre à toute l'Ecriture qu'elle s'explique partout par l'ensemble de ses passages, et qu'elle ne veut être comprise que par les règles de la foi » (*OEuvres*, t. III, p. 2042). Et ailleurs : « Faites attention à ce que dit Pierre (261, 20), et vous ne penserez jamais que vous puissiez interpréter l'Ecriture par votre raison et votre sagesse. Voilà pourquoi nous mettons de côté toute explication des anciens docteurs,

immédiats, tels que Karlstadt et Flacius, tentèrent quelques essais; non-seulement ils furent faibles, mais ils furent sans résultats pour la science, parce qu'au lieu d'être encouragés, ils furent, au contraire, violemment étouffés par les dissensions de la polémique. Si la méthode des réformateurs était par trop exclusive, on va voir que celle d'Ernesti fut par trop incomplète. Il la fit connaître, en 1761, par son ouvrage sur les lois d'une sage interprétation, et, depuis ce moment, ce fondateur de la moderne exégèse a été le guide de tous les interprètes rationalistes. Il posait en principe qu'il fallait appliquer à l'explication de la Bible les mêmes règles que pour les auteurs profanes, c'est-à-dire se servir de l'histoire, de la philologie, de la manière de voir de l'époque où un livre avait été écrit, et chercher la liaison de chaque article que l'on veut expliquer avec ceux qui peuvent y avoir rapport (1). Il semble au premier abord que cette méthode participe et de la méthode catholique et de celle que Luther avait fait prévaloir; mais si Ernesti veut que l'on ait égard à l'histoire et à la signification donnée aux mots de la Bible par l'antiquité, il ne veut

et qu'il est défendu de construire sur leurs travaux. Si Jérôme ou Augustin se sont permis d'expliquer par eux-mêmes, nous ne voulons pas les imiter. Pierre (dans le passage indiqué) l'a défendu: tu ne dois pas interpréter toi-même; mais le Saint-Esprit doit le faire : s'il ne le fait pas, laissons plutôt les passages sans explication » (*Œuvres*, t. IX, p. 85).

(1) *Institutio interpretis N. Testamenti.* La dernière édition est de 1792, et est augmentée des observations d'Ammon. On a coutume de compléter cet ouvrage d'Ernesti par celui de Morus *sur l'herméneutique*, 2 vol. Leipzig.

interroger en réalité que les us et coutumes de la vie civile, et nullement les pensées spéciales que pouvait avoir l'écrivain lorsqu'il empruntait des termes à la vie positive pour exprimer ses pensées; et, quand il semble recommander la méthode de Luther, il n'a nullement en vue cette unité dans la variété que l'esprit de Dieu doit répandre sur ses œuvres. Savant philologue et sous ce rapport l'oracle de l'université de Leipzig, où sa chaire était toujours entourée de nombreux disciples, on comprend qu'avec l'habitude d'Ernesti de ne chercher dans Cicéron ou dans Homère que le sens grammatical, il lui soit venu en pensée de transporter cette méthode dans l'interprétation de la Bible. Un homme aussi instruit n'aurait cependant pas dû ignorer que, de même que beaucoup de personnes, quoique familiarisées avec les langues classiques de l'antiquité, ne sentent pas néanmoins les sublimes beautés qui se trouvent répandues dans les ouvrages de Virgile ou d'Euripide, de même aussi que beaucoup se montrent froids et impassibles devant les plus beaux morceaux d'éloquence ou de poésie, ou ne savent pas s'élever au sens moral d'une pensée, à la sublimité d'une idée qui jaillit de l'intelligence des grands écrivains; de même il doit y avoir dans les écrits sacrés quelque chose qui reste caché au vulgaire des lecteurs ou des commentateurs; un sens spirituel qui ne peut être saisi que par la partie spirituelle et morale de l'homme; et que celui-là seul peut se flatter de le comprendre, qui sait se mettre en rapport avec la source des idées pures et grandes, avec le type de toutes les vérités, en un mot, avec

l'esprit de Dieu. Un tel principe peut être rejeté, qui en doute? mais il ne peut être combattu sérieusement par tout homme qui croit à une révélation *quelconque* contenue dans la Bible. Laissons donc à Ernesti la gloire d'avoir restauré les bonnes et solides études de la littérature classique; ce sera toujours une gloire que personne ne saurait ravir à la théologie allemande de pouvoir montrer, à toutes les époques de l'histoire nationale, des théologiens qui ont eu la plus large part d'influence sur le mouvement progressif des sciences. Disons également que, non-seulement par ses leçons, mais encore par son exemple, il a enseigné comment les prédicateurs de l'école wolfienne pouvaient sortir de l'ornière froide et glacée dans laquelle ils s'étaient depuis longtemps jetés; car le prédicateur jouissait avec justice de la même célébrité que le professeur; Pourtant, il faut le dire, il y a dans la règle exégétique d'Ernesti une sorte de lacune, et ce n'est ni la science ni l'érudition qui pourront la remplir. Quoique bonne en elle-même (et quel est l'homme éclairé, à quelque communion chrétienne qu'il appartienne d'ailleurs, qui ne le confesserait pas), il faudrait la compléter par celle de Spener, si l'on veut qu'elle produise autre chose que les tristes ruines qu'elle a faites dans le domaine de la critique sacrée (1).

(1) Prenons pour exemple le mot λογος, qui joue un si grand rôle dans le quatrième Evangile et dans la dogmatique en général. Si l'on consulte les écrivains anciens, on trouve ce mot souvent employé par eux et toujours avec une signification diverse: tantôt c'est pour exprimer discours, raison, sagesse, cause, sujet d'un discours, et que sais-je encore? mais on voit de suite que la

Malgré ce principe incomplet et par là si funeste en fait d'exégèses, celui que l'on a nommé le Cicéron allemand par la manière pure et brillante avec laquelle il s'exprimait dans l'idiome latin, ne laisse pas que de se tenir en matière de foi religieuse dans les limites de la dogmatique luthérienne. Tous ses écrits, surtout ses sermons, témoignent qu'il croyait à la doctrine de l'expiation qui occupe une place si importante dans le christianisme, et Jésus était à ses yeux le fils éternel du père des intelligences et d'une nature supérieure aux simples enfans d'adoption. Cependant Ernesti montre une certaine hésitation dans ses croyances, ces hésitations mêmes prouvent qu'il n'était pas à la hauteur de l'idéalisme survenu plus tard, qui l'aurait engagé à soutenir avec chaleur des vérités spéculatives dont il aurait su néanmoins que les racines ne pouvaient être dans les Ecritures. Un autre reproche à faire à Ernesti, c'est de lui voir battre

révélation chrétienne posée, et tout commentateur doit commencer par là son œuvre, le doute ou l'incrédulité sur le principe lui enlèverait tout droit à une sérieuse explication du contenu des saints livres; une fois, dis-je, la révélation posée, on conçoit qu'un apôtre, ne trouvant pas dans la langue qu'il écrit un mot propre à exprimer sa pensée, a dû se servir nécessairement de celui qui s'en rapprochait le plus, en lui attachant par là même un sens quelque peu distinct de celui que lui donnaient les autres écrivains, soit profanes, comme Platon, Hérodote ou Xénophon, soit les Alexandrins, et exprimer, par ce mot λογος, la pensée parlée de Dieu, son fils unique, la splendeur de sa gloire, l'image de sa personne. Il en est de même de πισις, qui n'est ni la fidélité ni la croyance aux dieux du paganisme, mais un mélange de fidélité, de confiance et d'amour, et dont l'Evangile seul se sert pour exprimer la foi au Christ.

en brêche le canon des Ecritures partout où sa science philologique lui indique de porter les coups, et puis de laisser ses lecteurs dans l'incertitude au sujet de l'authenticité des livres que ce canon contient. On l'entendait même quelquefois terminer une discussion sérieuse par une pointe d'esprit qui ne décidait rien, et qui pouvait jeter le trouble dans des âmes plus circonspectes. C'est ainsi, par exemple, qu'il disait ne pas vouloir rejeter l'Apocalypse de saint Jean, en ajoutant qu'il regarderait comme un grand théologien celui qui confesserait n'y rien comprendre. Il n'est pas jusqu'au principe d'une certaine inspiration qu'il n'ait retenu jusqu'à la fin de sa vie, du moins en ce qui concerne le Nouveau-Testament; quant à l'Ancien, ainsi que plus tard Schleiermacher, il le regardait comme ayant été écrit uniquement pour la nation Juive et de nulle importance chez les chrétiens; ce qui ne l'empêchait pas d'évoquer les oracles inspirés devant le tribunal de son exégèse, et de leur apprendre la manière dont ils devaient s'exprimer pour être mieux compris (1). Dans cette position équivoque du pasteur et du professeur vis-à-vis du christianisme, il est juste de faire connaître les pensées d'Ernesti sur le

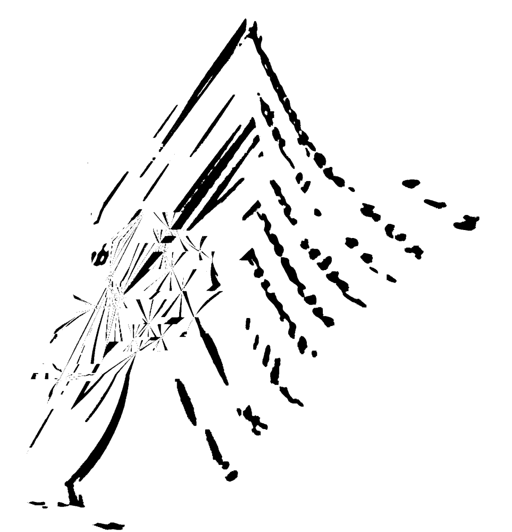
(1) C'est sans doute cette position équivoque en apparence qui a fait dire à un rationaliste de notre époque, le professeur Richand, de Strasbourg, dans un article plein de talent *sur le mouvement des idées religieuses en Allemagne*, mais d'une tendance au naturalisme que l'on est étonné de voir dans un professeur de théologie au dix-neuvième siècle : « Ernesti, prêchant devant sa paroisse de Leipzig, fait acte d'une orthodoxie dont on ne trouve plus de traces dans le cours d'exégèse qu'il fait aux étudians le lendemain ». Voir *Nouvelle Revue german.*, année 1835.

naturalisme qui ouvrait les églises de l'Allemagne aux déistes étrangers. « Le chancelier Psaff, dit-il, regrette que les écrits déistes aient été traduits en allemand. Il a assez de raison en cela. Mais il se console parce que les écrits apologétiques ont été également traduits. Cette consolation n'est pas toujours suffisante. Nous avons remarqué que, dans ces apologies, il n'est pas dit grand'chose qui puisse porter coup aux déistes; ce que nous allons montrer par le témoignage d'un de ces écrits qu'entoure néanmoins la célébrité. Jean Taylor traite dans l'avant-propos dont nous avons parlé, du règne de Dieu sous l'Evangile, et il veut montrer què celui-ci est bien différent de la simple religion naturelle, et même qu'il est bien au-dessus d'elle. Mais quand il veut expliquer en quoi consiste leur différence et surtout l'avantage de l'Evangile, il n'en résulte rien autre que cette même religion naturelle mise dans un plus grand jour avec des découvertes plus claires de ses droits, de ses motifs, de ses espérances, mieux que ne les ont connus les plus sages philosophes; ce n'est donc autre chose que la religion naturelle immédiatement révélée de Dieu que contient cette apologie, et n'est-ce pas le système ordinaire des auteurs anglais sociniens qu'on a tant loués? Les déistes n'entendent donc pas leurs intérêts lorsqu'ils se fâchent contre de tels livres, et qu'ils cherchent à les combattre. Car s'accordant avec eux sur les choses principales, que veulent-ils de plus (1)? » Rapprochons de cette sortie d'Ernesti con-

(1) *Nouvelle Biblioth. théolog.*, publiée par Ernesti, t. 1, p. 135.

en brèche le canon des Ecritures à un
philologique lui indique de po ra
de laisser ses lecteurs dans l'
l'authenticité des livres que
l'entendait même quelquefoi
sérieuse par une pointe d'
et qui pouvait jeter le tror ai-
conspectes. C'est ainsi, aillit
pas vouloir rejeter l'A théo-
ajoutant qu'il regardera ntre les
celui qui confesserait it à plein
pas jusqu'au princip omme théo-
n'ait retenu jusqu'à reux lecteurs
qui concerne le N s s'était rendu
cien, ainsi que plu sur les lettres de
comme ayant été are totalement les
Juive et de null bien quelques dé-
qui ne l'empêcl atiques, mais il con-
devant le tribu la véritable méthode
dre la manière des Epîtres de saint
mieux compr de la confusion et du chaos
pasteur et d , on ne sait pas quel nom
est juste de de juger diversement le même
ois entré dans les voies du ra-
on encore qu'aux avant-postes,
n'a plus le droit de condamner les
as peine d'inconséquence ou d'arbi-
ne position douteuse et pénible chez
s honnêtes, une position fausse que ne
ter un bon logicien.

(1) C'est
a fait dire
chand, de
vement d
au natur
théologi
paroiss
plus d
lender *Bibl. théol.*, tom. x, p. 883.



ˑit donc ˑlui fa

ˑle ˑué

, se ser

ˑdifice chrétien ju

tre le déisme et le socinianisme les éloges accordés à un auteur autrement célèbre que Taylor, et l'on se fera une plus juste idée des inconséquences du savant professeur de Leipzig. L'illustre Locke, non content d'avoir jeté des clartés que plusieurs croient douteuses, sur l'entendement humain, voulut s'exercer dans la théologie, et sur ce terrain, surtout dans la partie didactique, *le christianisme rationnel*, il ne cueillit aucune palme durable; c'est pourtant comme théologien qu'Ernesti, dont les paroles sévères contre les mauvais apologistes de la religion retombent à plein sur le philosophe anglais, c'est, dis-je, comme théologien qu'il le recommande aux nombreux lecteurs de sa bibliothèque. En effet, Michaëlis s'était rendu l'éditeur de la paraphrase de Locke sur les lettres de saint Paul, paraphrase qui défigure totalement les idées de l'apôtre; Ernesti releva bien quelques défauts et même des erreurs dogmatiques, mais il confessa avoir appris de Locke « la véritable méthode d'une bonne interprétation des Epîtres de saint Jean (1) ». Si ce n'est pas là de la confusion et du chaos dans les idées d'Ernesti, on ne sait pas quel nom donner à cette manière de juger diversement le même auteur. C'est qu'une fois entré dans les voies du rationalisme, ne fût-on encore qu'aux avant-postes, comme Ernesti, on n'a plus le droit de condamner les vues d'autrui sous peine d'inconséquence ou d'arbitraire; de là une position douteuse et pénible chez les rationalistes honnêtes, une position fausse que ne saurait accepter un bon logicien.

(1) *Nouv. Bibl. théol.*, tom. x, p. 883.

désordre qui ré ... lui fait
... es écrits, e ... osué,
... ouveau ... la-
... itu

... théologiques, p...
... en honneur, et dont le simple
... comme s'il n'y avait pas une in-
... secret mais réel entre la sainteté et la
... le savoir et l'obéissance. Un autre de ses
... est cette distinction qu'il faut établir sui-
... entre l'essence du christianisme et ce qui
est que l'accessoire, ou comme on l'a dit plus
...d entre les principes fondamentaux de la religion et ceux qui ne le sont pas; et comme il prenait sur lui de tracer une ligne de séparation, il indique le symbole des apôtres comme pouvant être le résumé fidèle de tout ce qu'un chrétien doit croire. C'est appuyé sur cette base un peu arbitraire, et qu'il croyait pourtant inexpugnable, qu'il attaqua les fragmens de Lessing qui niait un des articles de ce symbole, la résurrection du Christ. Mais on aurait pu demander qui avait investi Semler du droit de placer sa ligne entre l'essentiel et le non-essentiel; car s'il répugnait à sa raison individuelle d'admettre la résurrection d'un individu enseveli comme mort, on ne comprend pas comment la raison de Semler pouvait l'emporter en sagacité sur celle du bibliothécaire de Wolfenbüttel.

En matière d'exégèse, Semler voulait comme Ernesti, qu'on s'arrêtât au sens grammatical, et il décla-

CHAPITRE III.

Suite du chapitre précédent. — Semler. — Ses idées religieuses. — Exégèse. Histoire. — Système d'accommodation. — Son système favori.

Sorti de l'école des orphelins de Halle, Semler conserva toute sa vie quelque chose de cette piété pratique qu'il y avait puisée, et peut-être c'est à ces doux souvenirs de jeunesse qu'on doit son respect pour quelques articles de la foi chrétienne que ses écrits tendaient tant à faire disparaître. La direction rationaliste qu'il suivit dans ses travaux date de sa première entrevue avec Baumgarten, qui lui apprit à ne point connaître d'entraves dans le domaine de la critique historique et exégétique. Il devint d'abord son collaborateur dans les *Nouvelles de la Bibliothèque allemande*, ainsi que dans sa traduction de l'anglais de l'*Histoire universelle*, par Guthrie et Gray, puis son collègue à l'université, où il commença cette série de travaux qui le firent reconnaître décidément pour le père du rationalisme moderne. Mais si l'on doit rendre justice à l'activité de Semler, à ses judicieuses observations sur bien des points de l'histoire de l'Église, on doit dire aussi, avec tous ses contemporains et comme on peut en juger par ses écrits, qu'il lui manquait un talent nécessaire à un chef d'école, celui de l'élocution, et encore plus, peut-être, celui d'une bonne exposi-

tion. Le même désordre qui régnait dans ses discours, régnait aussi dans ses écrits, et l'on ne peut expliquer ses succès que par la nouveauté et la hardiesse de ses opinions. Il soutenait habituellement, par un excès opposé à celui de Spener, que la piété n'avait rien de commun avec les sciences théologiques, principe que Wolf avait déjà mis en honneur, et dont le simple bon sens fait justice; comme s'il n'y avait pas une intimité, un lien secret mais réel entre la sainteté et la sagesse, entre le savoir et l'obéissance. Un autre de ses principes est cette distinction qu'il faut établir suivant lui entre l'essence du christianisme et ce qui n'en est que l'accessoire, ou comme on l'a dit plus tard entre les principes fondamentaux de la religion et ceux qui ne le sont pas; et comme il prenait sur lui de tracer une ligne de séparation, il indique le symbole des apôtres comme pouvant être le résumé fidèle de tout ce qu'un chrétien doit croire. C'est appuyé sur cette base un peu arbitraire, et qu'il croyait pourtant inexpugnable, qu'il attaqua les fragmens de Lessing qui niait un des articles de ce symbole, la résurrection du Christ. Mais on aurait pu demander qui avait investi Semler du droit de placer sa ligne entre l'essentiel et le non-essentiel; car s'il répugnait à sa raison individuelle d'admettre la résurrection d'un individu enseveli comme mort, on ne comprend pas comment la raison de Semler pouvait l'emporter en sagacité sur celle du bibliothécaire de Wolfenbüttel.

En matière d'exégèse, Semler voulait comme Ernesti, qu'on s'arrêtât au sens grammatical, et il décla-

rait cette méthode d'interprétation suffisante pour arriver à l'intelligence des écrits sacrés. C'est par suite de cette méthode qu'il arriva, dès le début de sa carrière, à ne voir dans les démoniaques que des furieux, qu'il fallait seulement lier pour les empêcher de nuire : « Confondant ainsi notre temps, dit Hase, où la puissance des démons a été détruite par le christianisme, avec celui de Jésus ; blessant par là aussi la fidélité historique du Nouveau-Testament, et suspectant par une conséquence nécessaire l'infaillible véracité de Jésus qui chassait des démons comme tels (1) ». On conçoit bien qu'avec cette manière d'interpréter les saints livres, il ne pouvait plus être question d'inspiration du Saint-Esprit ; aussi quand il est appelé à s'expliquer sur ce point, qui seul peut soutenir le protestantisme comme religion, il le définit un état de recueillement de l'âme (andächtige Gemüthsverfassung). Quelle autorité peuvent avoir des paroles qui, n'étant plus l'expression formelle des volontés du Très-Haut, ne sont que l'inspiration des sentimens pieux d'un écrivain qui a pu si facilement être victime de ses propres illusions !

Ainsi la critique sacrée fut le premier champ de bataille de Semler. « La critique, dit-il lui-même dans plusieurs endroits de ses écrits, était à l'époque de mes premiers essais un champ encore en friche. J'ai nommé critique, dit-il ailleurs, cette science nouvellement née, du moins parmi les théologiens alle-

(1) C. Hase, dans son *Hutterus redivivus*, 4ᵉ éd. Leipzig, 1839, p. 184.

mands(1)». Ces derniers mots étaient nécessaires pour que je ne fusse pas obligé de rappeler que c'est un Français, le père Richard Simon, de l'Oratoire, qui a véritablement fondé la critique sacrée; ses ouvrages étaient placés dans la bibliothèque de Semler, comme ils le sont encore dans celle de tous les professeurs de théologie; et si on lui joint Spinosa, devenu non pas chrétien, mais simplement philosophe par la publication de son traité théologico-politique; Spinosa qui prit l'érudition de Richard Simon pour servir d'appui à ses hypothèses tant sur la formation du Canon que sur l'authenticité de la Bible, voire même à ses conjectures sur le christianisme, bienveillantes pour un juif, mais par trop imprégnées de rationalisme, on comprendra alors que si Semler a fondé la critique sacrée, comme il a l'air de s'en vanter, c'est seulement dans sa propre patrie (2).

Outre cela on pourrait dire de Semler que la critique qu'il a fondée est beaucoup trop négative, qu'elle porte un caractère exclusivement des-

(1) Semler's, *Erklärung über einige neue theologische Censuren*, 1777.

(2) Un des meilleurs écrits que la *Vie de Jésus*, par le docteur Strauss, ait provoqué, est, sans contredit, celui du littérateur et poète français Edgar Quinet, dont une traduction a paru en Allemagne, et qui a été reproduit en tout ou en partie dans beaucoup de revues théologiques de l'Allemagne. Voici ce qu'il dit, avec une connaissance parfaite, de la question : « Si l'on relisait son *Traité théologique* et ses étonnantes *Lettres à Oldenbourg*, on y trouverait le germe de toutes les propositions soutenues depuis peu dans l'exégèse allemande ». Je trouve le travail de M. Quinet dans la *Revue des revues*, publiée à Bruxelles, 1828, p. 468.

tructif et qu'en cela, comme Ernesti, il dépassait de beaucoup ses propres vues dogmatiques, ce qui n'est pas une marque de génie; car le génie a plus d'unité, parce que loin d'aller terre à terre comme la science empirique, il se place à une grande hauteur d'où il découvre mieux les objets et en saisit mieux l'ensemble. Semler montre principalement cette envie de détruire, dans ses travaux sur la formation du Canon, et surtout sur celui de l'Ancien-Testament. « Nous voulons admettre, dit-il, qu'un voyageur, avide de s'instruire, s'adresse avec des sentimens sincères à la plus grande partie des juifs fixés en Palestine, ils lui parleront de leurs vingt-quatre livres que renferme leur Bible; s'adresse-t-il aux samaritains, ils le renverront aux cinq livres de Moïse; viendra-t-il à Alexandrie il en entendra nommer plus de vingt-quatre. Il est donc certain que par ces témoignages purement historiques l'on ne saurait rien décider sur la divinité de ces livres (1). » Et comment Semler va-t-il en décider? « La véritable preuve, dit-il, de la divinité d'un livre est la conviction intérieure de la vérité de ce qu'il contient, ce qui est proprement *fides divina*, et ce qu'on a l'habitude de nommer en style biblique, mais pas très clair, le témoignage du Saint-Esprit dans l'âme du lecteur (2). » Et en vertu de ce principe il proscrit impitoyablement du Canon le cantique de Salomon, le livre de Ruth, Esdras, Noémi, Esther, les livres

(1) *Freie Untersuchung des Canons*, 1re part., 28.
(2) *Ibid.*, p. 39.

des chroniques, tandis que son sentiment ne lui fait apparaître que comme douteux les livres de Josué, des juges, de Samuel, des rois, et enfin celui de Daniel. Quant au livre de l'Ecclésiaste, il pense qu'il pourrait bien être l'ouvrage de plusieurs écrivains, et pour ce qui regarde le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, il s'en réfère volontiers à ce qu'ont écrit sur ce sujet, Richard Simon et Vitringa, qui avaient cherché à établir que le Pentateuque et surtout la Génèse avait été rédigés sur divers fragmens dont on ne pouvait préciser l'époque, attendu que les exemplaires du Pentateuque, ainsi que des autres livres de la Bible, avaient été détruits pendant le sac du pays, et avaient été ensuite recomposés par Esdras; ce qui expliquerait les différentes variantes, Esdras ne jouissant d'aucune autorité chez les Samaritains; ce qui expliquerait aussi pourquoi les chrétiens ont donné la préférence à la traduction grecque sur l'original hébraïque (1). Comme le rejet du Canon, de cette grande partie des livres qui le composent, ne provenait pas d'un examen scientifique des témoignages historiques, mais simplement d'une répugnance personnelle qui avait son origine dans des idées religieuses en opposition à celles de la Bible, il n'est pas étonnant que ces mêmes répugnances aient fait rejeter à Samler plusieurs choses du Nouveau-Testament qui contredisaient ses opinions préconçues.

On voit déjà que si Semler a rendu de vrais services à la science de la critique sacrée, lors même que

(1) *Versuch einer freieren Lehrart*, p. 96.

ce ne serait qu'en forçant les supernaturalistes à des études dont les résultats honorent infiniment ceux qui ne séparent jamais la science de la foi, les lumières de la piété. On ne déplore pas moins le ton hardi de ses conjectures, et cette assurance imperturbable d'un écrivain qui a plus de foi en son propre sentiment qu'aux témoignages nombreux venus de personnes dont les sentimens pouvaient bien être aussi purs et sincères que les siens. Aussi, pour me servir du terme de l'école, c'était toujours *à priori* que Semler décidait en dernier ressort des faits que l'on ne peut bien juger que pièces en main.

Et n'est-ce pas un nouveau défaut de sa manière de concevoir le christianisme que ce système d'accommodation auquel il a aussi donné le jour et dont ses successeurs ont tant abusé par une difficulté inhérente à sa nature, celle de lui assigner des limites? On trouve les premières traces de ce système d'accommodation dans un avant-propos de Semler, à sa paraphrase de l'Épître aux Romains, et il le développe ensuite dans plusieurs de ses écrits (1). Au premier abord ce système a quelque chose de spécieux, et si l'on s'en était servi avec sobriété, la raison et la conscience ne l'eussent pas complétement réprouvé. Car l'accommodation pourrait être entendue comme une condescendance qu'auraient pu avoir Jésus et ses apôtres en faveur de l'ignorance de ceux qu'ils instrui-

(1) Particulièrement dans celui intitulé : *Vorbereitung zur theol. Herm.* (*Préparation à la théologie herméneutique*), Halle, 176.., et dans *Apparatus ad liberatiorem N. Testamenti interpretationem.* Halle, 1767.

saient; cette condescendance ne serait jamais allée à tolérer leurs erreurs, encore moins à les supposer des vérités, mais seulement à suivre quelques-uns de leurs usages indifférens en eux-mêmes; à adopter, par exemple, leur manière d'enseigner par paraboles, à user de ménagemens quand il s'agissait de porter le fer de la réforme dans la loi cérémonielle; en un mot, à agir de telle sorte qu'on ne blessât pas certains préjugés qui n'avaient rien de préjudiciable à la vraie idée de la religion et de la moralité. L'apôtre Paul appelait cette manière d'agir se faire *tout* à tous, afin d'en gagner plusieurs. Mais il y a une autre sorte d'accommodation qui ne peut avoir été employée par Jésus ni par les apôtres, parce qu'elle ressemble trop à l'hypocrisie, et que le caractère moral du Christ et de ses disciples en aurait été souillé. On peut appeler celle-ci ou une dissimulation, lorsqu'on passe sous silence ce qu'on n'ose pas condamner ouvertement, ou une feinte, un vrai mensonge, lorsqu'on donne à entendre par les mots dont on se sert que l'on tient pour vrai ce que l'on sait n'être que le produit de l'erreur ou de la superstition. Or, ce n'est que de cette dernière qu'il peut être question quand Semler, et les rationalistes après lui, disent que Jésus en parlant des anges, des démons, de l'attente d'un messie, d'un jugement dernier, de la résurrection des morts, enfin de l'inspiration des Saintes-Ecritures n'a fait que l'accommoder aux idées de son époque, afin qu'en ne les contredisant pas, comme il en aurait eu le désir, il pût beaucoup mieux réussir dans son plan de renversement du mosaïsme. Pour celui qui a

le sentiment de ce qu'était le caractère moral du Christ, l'énoncé seul d'un tel système le fait gémir, et pourtant les rationalistes purs, je devrais dire plus conséquens que d'autres, n'ont pas laissé de le défendre et de soutenir même sa moralité (1). Le célèbre historien de l'église, Henke, Ractigoll, Eckermann, Teller, Vogel et autres, ont fait pour cela de vains efforts; des écrivains d'une autorité morale plus reconnue les combattirent avec succès. On doit compter parmi ces derniers, Storr dans *sa dogmatique*, Gess dans ses *lettres sur quelques questions théologiques de l'époque*, mais surtout Mosheim, Reinhard et Suskind, trois hommes dont les paroles ont une valeur qu'aucun rationaliste n'oserait sérieusement ne pas prendre en considération. Ce dernier théologien s'attacha spécialement à combattre ce système en montrant que c'était honorer la dignité de la raison humaine que de repousser un système qui la dégradait d'une étrange sorte (2). Bretschneider dont les instincts rationalistes feraient pencher vers les idées de Semler et de ses adhérens, mais qui avec le sentiment avoué de la morale Kantienne doit professer dans toute sa rigueur la loi du devoir, se tire d'affaire

(1) Dans le *Nouveau magasin* de Hanke, la moralité de ce système était soutenue avec une témérité peu commune (*Neues Magaz.*, t. II, p. 2.

(2) Mosheims, *Sittenlehre*, 1re part., p. 445. — Reinhards *Christliche Moral*, 3e partie, § 297. — Suskind, un article dans le *Magasin* de Flatt qu'il avait pris sous sa direction, 13e cahier, p. 1-16.

en disant que la question devra être soumise à un nouvel examen. (1)

Une autre idée particulière à Semler, et qui concernait l'exégèse, c'est ce qu'il nommait la distinction à faire entre les choses renfermées dans la Bible, qui ne sont que locales et temporaires et celles qui sont de tous les lieux et de tous les temps. C'était l'idée fondamentale qu'il mettait toujours en avant en matière d'exégèse. Ernesti n'avait pas encore suivi cette route et Semler à soin d'en prévenir. Voici comment Doederlein montre, dans un article sur la paraphase de l'épître de saint Jacques par Semler, comment ce système des choses locales jouissait déjà dun certain crédit : « C'est ainsi que glissaient, dit ce théologien, sur cet océan troublé (l'océan de l'exégèse dogmatique et ascétique) tant de génies interprètes de la Bible qui s'enfoncèrent eux-mêmes dans l'abîme en voulant purifier et éclairer sa surface. Beaucoup de choses restèrent donc incompréhensibles et resteront ainsi jusqu'à ce que l'histoire soit elle-même éclairée, et que dans sa lumière on puisse voir les personnes dont les apôtres ont parlé dans leurs lettres, où, assurément beaucoup de choses locales se trouvent. Avec ce flambeau de l'histoire ancienne à la main, le docteur Semler, qui, toujours où il s'est montré, a répandu une nouvelle lumière dans les sciences, pénétré dans l'esprit et dans les vues des épîtres catholiques en général, et particulièrement dans l'épître

(1) Bretschneiders *Handbuch der Dogmatik der Luther. Kirche*, t. 1, p. 119 de la 4e édit. parue en 1818.

de Jacques; il cherche et trouve de nouvelles vérités, quoique nous prévoyions que, d'une part, les uns ne pourront pas supporter autant de lumières (attendu qu'ils se trouvent mieux lorsqu'ils peuvent attraper quelques dogmes au milieu des bouillards, que lorsqu'ils peuvent voir la vérité en plein jour), et que d'autre part, il y a encore beaucoup de choses dans le simple état de crépuscule, et que çà et là on voit briller une fausse lumière (1). »

On comprend encore sur cette question comme sur la précédente que la critique sacrée peut à bon droit faire son profit de ces vues de Semler; mais si l'on ne fixe pas des bornes à cet esprit de vouloir localiser, et je ne sache pas que l'on ait encore fixé quelque chose, où n'entraînent pas de pareilles idées! Des hommes d'une conséquence inexorable, trouveront que les doctrines, et par conséquent que tout ce qui est du domaine de la dogmatique et de la morale, n'ont été enseignées que temporairement, ou bien ils en adopteront quelques maximes pour chacune des époques de l'histoire qu'il leur plaira d'en faire l'application. Il n'y a pas de téméraire qui, avec de tels principes, ne s'ingère, lui aussi, de séparer la paille d'avec le bon grain; c'est-à-dire ce que Jésus et les apôtres n'enseignaient que par les hommes de leur temps, de ce qu'ils voulaient que toutes les générations fissent leur aliment. Comment les condamner

(1) *Bibliothèque théologique*, t. II, p. 263. — Tholuck, dans ses *Mélanges*, t. II, p. 61 et 62, cite plusieurs exemples curieux de cette manie systématique de Semler de vouloir localiser tout ce qu'il voit dans le Nouveau-Testament.

de ce qu'ils porteraient la hache sur ce que Semler regardait encore comme essentiel et indestructible. L'esprit des temps, dira-t-on, a changé; mais je voudrais savoir, en supposant que la vérité se trouve dans les Écritures, si c'est à elles de se plier aux exigences des siècles, à s'accommoder à l'esprit de l'époque, ou si ce n'est pas plutôt aux hommes de toutes les époques à se régler sur les prescriptions de cette éternelle vérité. On regrette que la philosophie de Kant, empreinte d'ailleurs de tant de moralité, ne se soit pas dégagée de cette idée de Semler, et l'ait, au contraire, fait servir d'auxiliaire à l'interprétation allégorique des Écritures qu'elle a poussée à sa dernière expression (1).

On devine facilement quelle influence destructive eurent de tels principes sur la dogmatique de Semler. Une exégèse, qui ne trouvait dans toutes les parties du Nouveau-Testament que des idées relativement vraies et par là même transitoires, enlevait à la dogmatique toutes ses positions; aussi l'on peut dire que Semler, conséquent avec lui-même, n'a accordé aucune valeur à toute dogmatique en général. Voilà pourquoi il insiste tant sur la différence entre religion et théologie; comme si cette différence pouvait exister autrement que dans les mots, dans l'esprit de celui

(1) Ces téméraires, du reste, ne pourront jamais aller plus loin que Semler lui-même, lorsqu'il disait, en parlant de l'ouvrage d'un déiste anglais : « La religion chrétienne ayant été une religion de localité, ne peut devenir la religion universelle ». Voir *Zusätze zu Lord Barringtons Versuch über Christ. und den Deismus*, etc., p. 211.

qui en sait comprendre la vraie signification ; à moins que l'on veuille dire que la théologie ne fait que systématiser ce qui est du domaine de la religion ; mais encore la théologie ne serait dans ce cas que la forme dont on revêtirait les idées religieuses, et non un système régulièrement coordonné en face de celui de la religion. C'est pourtant ceci que pensait notre théologien, lorsqu'il établit cette nouvelle distinction entre la religion privée et la religion publique, celle-ci devant être toujours à l'abri de toute attaque, l'ordre public le demandant, tandis que l'autre pouvait varier au gré des consciences individuelles. Les accusations d'indifférentisme lancées contre Spener n'auraient-elles pas été mieux dirigées contre Semler, et pourtant ces singulières idées n'étaient chez lui qu'une fausse manière de concevoir et non de l'indifférence ; car elles étaient si fortement enracinées dans son esprit qu'il s'en entretenait encore avec chaleur et avec des marques non équivoques de conviction avec son ami Niemeyer peu de jours avant sa mort (1).

(1) Comment Semler aurait-il pu formuler une vraie dogmatique chrétienne, lorsqu'il prétend que tous les points dogmatiques des Ecritures sont des accommodations aux préjugés des Juifs, et, comme il les nomme lui-même quelque part, de petites idées locales « klein lokalideen » : aussi, bien qu'il se serve quelquefois des termes de médiateur, fils de Dieu, rédemption et autres, il n'y attachait aucune idée particulière à la doctrine chrétienne. Les rationalistes qui se sont le plus attachés à ses pas, tels que Henke, Eckermann, Wegschneider et Bretschneider, n'ont pu également donner que la partie négative de sa dogmatique, quand ils se sont mis à l'œuvre, et l'histoire de la dogmatique, qui ne devait être qu'une partie de leurs ouvrages, en est devenue la partie principale. Les principaux ouvrages dans lesquels Semler

« On tient encore trop à l'extérieur, disait-il, toujours trop à la lettre et trop peu à l'esprit du christianisme. Vous soutenez très bien que les premiers chrétiens savaient beaucoup moins de l'histoire extérieure que nous nous imaginons connaître. » Puis ayant parlé de plusieurs choses que contenaient ses écrits, et en particulier du canon et de l'inspiration des Écritures : « Il n'y a qu'ignorance dans l'histoire, ajoutait-il, et c'est ce qui fait que la religion chrétienne a été confondue avec la Bible, comme s'il n'y avait pas eu de chrétiens avant qu'il y eût un livre qui se nomme la Bible, comme si l'on n'avait pu être plus ou moins bon chrétien en ne connaissant qu'un seul des quatre Évangiles, ou qu'une seule de la quantité d'épîtres que nous possédons. Avant le quatrième siècle, dit-il encore, il n'y avait pas de Nouveau Testament complet, et cependant il y a toujours eu des vrais disciples du Christ, plus forts ou plus faibles suivant qu'ils ont pu se détacher de l'ancien esprit judaïque. » Que prouveraient tous ces raisonnemens en cas qu'ils fussent tous fondés, sinon que les réformateurs, en détruisant l'idée d'Église enseignante, ont porté dans le royaume du Christ les plus grands ravages, et qu'il s'agirait de travailler à sa reconstruction. Ce n'est pas là le seul argument que le rationalisme ait fourni non point au papisme, mais au vrai catholicisme (1).

a répandu ses idées religieuses sont : l'*Introduction* qu'il a mise en tête de la *Dogmatique* de Baumgarten, son *Essai* déjà cité (*Versuch einer*, etc.), et ses *Institutiones ad doctr. christian. liberaliter docendam*. Halle, 1774.

(1) Voir, pour plus de détails, l'écrit de Niemeyer : Semler's

On a coutume de dire que le champ où Semler a cueilli le plus de palmes est celui de l'histoire de l'Église; je ne voudrais lui en enlever aucune avec violence, ni faire la leçon à Baumgarten-Crusius, qui l'élève si haut sur cet article; mais comme on l'a dit encore avec raison, c'est par les effets qu'elles ont produit que l'on doit juger du mérite de ses recherches, et, on le sait, ces effets ont tous été purement négatifs. On peut se faire une idée de la manière dont il traite l'histoire par le passage suivant de l'un de ses écrits les plus estimés : « Les sources où avaient puisé les meilleurs écrivains des premier et deuxième siècles ne sont pas authentiques. On ne consultait que des traductions grecques venues d'Alexandrie, beaucoup d'œuvres de rhapsodes remplies de rêveries et de récits fanatiques. On doit regretter de ne plus posséder les écrits des soi-disant hérétiques de l'époque. Le peu qui nous en reste prouve qu'ils nous auraient fait hériter de quelque chose de mieux que les misérables compositions du parti catholique qui leur a survécu (1). » Voilà donc d'un seul trait de plume, l'Église des premiers siècles, catholique s'il en fût jamais dans le sens pur du mot, frappée tout entière de discrédit, et on lui préfère les gnostiques ou autres hérétiques du temps que la conscience universelle des chrétiens rejeta du sein de l'Église. On n'est plus surpris, quand on sait où sont les prédilec-

Letzte Æusserungen über religiöse Gegenstände, zwei Tage vor seinem Tode, 1791.

(1) *Auszug der Kirchengeschichte*, t. 1, p. 40.

tions de Semler, de l'entendre critiquer avec amertume ceux des pères de l'Église que Néander nous apprend tant à vénérer dans ses travaux qui ont le même objet que ceux de Semler.

Je finirai ce que j'avais à dire sur Semler par une courte exposition de sa théorie religieuse qu'il chérissait par dessus tout et sur laquelle il aimait particulièrement à s'entretenir. Il existait, suivant ce théologien, dans le sein de l'Eglise la plus primitive, lorsqu'elle était encore au berceau, deux partis dont l'un désirait unir à une croyance philosophique le système religieux des Juifs et dont l'autre voulait se déclarer indépendant de toute influence. Le Christ apparut pour les concilier. Aussi nous voyons que, lorsqu'il s'entretenait avec le parti juif, il s'empressait de rendre hommage à Moïse, et quand au contraire il s'adressait au parti gnostique, il se prononçait fortement contre les préjugés de sa nation. Après la mort de Jésus, son disciple Pierre se mit à la tête du parti juif, et c'est ce qui explique pourquoi il borna le cercle de son activité dans la Judée. Paul se déclara pour le parti gnostique, et voilà pourquoi les vues de Paul sont si libérales et ses idées plus applicables au genre humain. Il était impossible qu'après la mort des apôtres ces deux partis ne se divisassent pas en une infinité d'autres partis ; les églises chrétiennes en sentirent les inconvéniens, et l'on conçut le projet d'une église catholique ou universelle. C'est alors que les évêques se réunirent en concile et fondirent ensemble les vues de Pierre et celles de Paul. De là l'Eglise, telle qu'elle est arrivée jusqu'à l'époque de la réformation.

Dans tous ces arrangemens, dans toutes ces combinaisons, voit-on briller la moindre étincelle de l'esprit de Dieu. Tout n'est-il pas considéré comme l'œuvre de l'homme, l'œuvre de sa sagesse que l'Écriture nomme quelquefois folie! Et quel rôle fait-on jouer à Jésus dans cette collision des partis! Ce n'est pas tout néanmoins. Les quatre Evangiles que nous possédons, poursuit Semler, font partie de l'école exclusivement judaïque, et ceux qui contenaient les entretiens de Jésus avec le parti gnostique sont perdus, à l'exception de celui de Marc. Quant aux épîtres de saint Paul, elles appartiennent, il est vrai, à cette dernière catégorie; mais les épîtres catholiques de Jacques et de Pierre n'ont été écrites que dans le but d'opérer la fusion si désirée des deux partis. Voilà, certes, une théorie qui ne laisse pas d'être ingénieuse, mais n'a-t-elle pas sa source unique dans l'imagination de Semler? Des suppositions et toujours des suppositions, c'est la manière de procéder de cet écrivain; et quand quelque chose vient l'entraver dans sa marche (par exemple, l'épître de saint Paul aux Hébreux, pour laquelle le temps n'était pas encore venu d'en rejeter l'authenticité, et qui porte tant l'empreinte de ce que Semler aurait nommé le parti judaïque), alors, sans s'inquiéter ni de l'histoire, ni d'autres témoignages aussi imposans, il appelait l'imagination à son aide et disait que Paul ne l'avait composée que pour plaire au parti juif, et cela à une époque de sa vie où il espérait encore les amener à une réconciliation avec ses idées gnostiques. Semler ajoutait encore que les épîtres des apôtres n'avaient

pas été adressées à des églises comme on le croit généralement, mais à leurs conducteurs spirituels; et comme on lui opposait le témoignage unanime de l'antiquité, il répondait qu'il ne fallait ajouter aucune confiance aux témoignages des anciens docteurs, parce qu'ils étaient dépourvus de science. Il ne s'agit pourtant pas ici d'une science transcendante et dont toutes les intelligences ne sont pas capables; il s'agit simplement d'un témoignage historique pour lequel il ne faut avoir que des yeux pour voir et des oreilles pour entendre; la position des anciens docteurs les mettait à même de mieux déposer sur un fait, qu'un homme du dix-huitième siècle enfermé dans son cabinet, et qui prétend donner ses assertions pour des preuves irrécusables (1).

Telles sont les idées principales que, pendant une longue carrière passée dans l'enseignement, Semler chercha à faire prévaloir, et l'on assure que le zèle des disciples allait si loin qu'il en témoignait souvent du mécontentement. Voilà la marche que crut devoir suivre un homme instruit, d'une témérité aveugle, pour éloigner de sa patrie le philosophisme sensuel qui, sous le nom de naturalisme, s'efforçait de l'envahir, et pour ramener à ce qu'il croyait être faussement le christianisme la philosophie sérieuse, mais ouvertement anti-chrétienne de son époque. Si le naturalisme fut forcé de se taire comme tel, l'observateur impartial ne peut s'empêcher de dire que,

(1) Voir la vie de Semler, écrite par Eichhorn, dans son journal *Allgemeine Bibliothek*, etc.

de concessions en concessions, le rationalisme s'est transformé lui-même en naturalisme; et comme avec cela il prétend être l'expression du plus pur christianisme, il ne doit pas être surpris, que non-seulement le vrai chrétien, mais le simple historien même qui juge en dehors de tout parti, lui conteste logiquement le droit de s'avouer membre réel de l'église du Christ. Plusieurs rationalistes, qui se croient plus dans la vérité parce qu'ils se tiennent à une distance respectueuse des naturalistes du siècle dernier, cherchent à défendre Semler de toute participation à de tels excès, et répètent qu'il en gémissait le premier; dans ce cas, le professeur de Halle aurait dû s'abstenir de poser des principes dont il devait prévoir les suites incalculables. Rien ne doit surprendre des conséquences que l'esprit humain a le droit de tirer d'un principe qu'on lui dit être fondé en vérité. La seule chose qui doive surprendre, c'est de voir tant d'hommes estimables, comme en compte le camp du rationalisme, professer ces mêmes principes et s'efforcer en même temps de retenir sur sa pente le char qu'ils poussent d'une autre main. Quant à ce que d'autres prétendent de l'impiété de Semler et de son incrédulité en matière de religion, c'est montrer gratuitement une passion que rien n'explique. On devrait se souvenir que certains naturalistes de son temps, vu sa grande ténacité à ne pas se laisser arracher les lambeaux de l'ancienne foi qu'il voulait conserver, le désignaient sous le nom de piétiste, qui était déjà devenu dans la bouche de la frivolité un terme injurieux ; prétendre qu'il s'exposait aux

sacarmes de la moquerie de gaîté de cœur et d'hypocrisie dans l'âme, c'est méconnaître étrangement la nature humaine. C'est avec peine que je vois Tholuck, dans ses *mélanges*, glisser sur la moralité de Semler des insinuations dont un écrivain habile comme Tholuck ne devrait pas se servir contre un adversaire. Qui ne sait aujourd'hui que dans tous les rangs de la société peuvent se rencontrer de nobles caractères, qui, en politique comme en religion et en philosophie, se passionnent pour ce qu'ils croient être la vérité. Assurément Semler s'est trompé, d'abord en prenant pour seul essentiel dans la religion ce que la tradition de dix-huit siècles n'a pas regardé comme tel, et surtout en prétendant qu'il pouvait exister un milieu entre la rigueur de la logique et l'autorité d'une vérité religieuse que l'esprit humain ne peut connaître que par une révélation immédiate de la divinité; mais comme on ne doit être responsable que de ses propres œuvres, on ne doit pas méconnaître que, précédés dans la carrière par les Richard Simon, les Leclerc, les Bengel et les Wettstein qui leur avaient singulièrement aplani la route, néanmoins, on citera toujours avec honneur, sans toujours les approuver, les travaux auxquels se livrèrent les Michaëlis, les Eichhorn, les Schmidt, les Rosenmüller, les Griesbach, les Gésénius, les Ewald, les de Bohlen et les Itzig; et les supernaturalistes rendront grâce à Dieu de ce qu'il fait tourner à la gloire du Christ des travaux qui semblent avoir pour but de lui arracher le sceptre de son royaume spirituel.

On sait que les autographes des apôtres ont été perdus de bonne heure, ce que l'on explique par le grand usage que l'on en faisait dans les églises. Les copies qui en avaient été faites avaient péri à leur tour et par les mêmes raisons. Cependant, à mesure que l'Évangile étendait ses conquêtes, ces copies de l'Evangile devenaient d'autant plus nécessaires, et on les multipliait aussi d'autant plus. De là cette multitude de manuscrits dans toutes les langues anciennes, et par un effet tout naturel, cette multitude d'altérations que des copistes distraits ou mal habiles faisaient involontairement. C'est donc à comparer entr'eux ces manuscrits qui nous restent, à savoir discerner le texte le plus pur de celui qui l'est moins, à montrer avec clarté, précision et impartialité la différence des versions, la nature des variantes, qu'il faut s'attacher et tout cela peut se faire sans que cet examen soit hostile à la parole de Dieu elle-même; mais le rationalisme est venu qui a fait un pêle-mêle de deux choses fort différentes et y a jeté la confusion dans l'intérêt de ses opinions; car l'on conçoit très bien des travaux qui ont pour objet l'histoire et la critique du texte original des Ecritures et qui ne jettent aucune déconsidération sur son origine et sa valeur intrinsèque. La critique de ces variantes même, loin d'ébranler la foi du consciencieux explorateur, ne doit pas intimider sa piété, puisqu'elles sont un témoignage authentique de l'intégrité du texte; quant au fond et d'après les critiques les plus sévères, on est généralement convaincu de nos jours qu'elles ne touchent qu'à des choses d'une importance

fort secondaire. Ainsi l'histoire de la critique peut être considérée comme indépendante de la dogmatique; mais tant de questions se rattachent ensuite à cette histoire, celle, par exemple, du degré de crédibilité accordé aux témoignages des auteurs de ce texte lorsque l'idée d'inspiration n'existe plus, celle de l'époque où ils sont censés l'avoir écrit, le but qu'ils se sont proposé en l'écrivant, s'il faut les entendre au sens naturel, littéral ou au figuré ; tant de questions, dis-je, se rattachent à l'histoire de ce texte qu'il n'est pas étonnant que le rationalisme se soit servi de la critique sacrée pour infirmer l'autorité de livres qui condamnaient leurs vues religieuses. Dans les divers âges de la chrétienté, il s'est toujours rencontré quelques hommes laborieux qui se sont imposé cette tâche, mais comme ils ne possédaient pas les ressources scientifiques de notre époque, il n'est pas surprenant qu'ils aient laissé beaucoup à désirer.

Nous avons vu que Luther, dans une de ces boutades qui lui faisaient le plus grand tort puisqu'elles tendaient à le faire accuser de peu de fixité dans ses principes, avait établi une espèce de différence dans la valeur spéciale de certains livres du Nouveau-Testament, et nous avons dit que l'on pouvait expliquer ses paroles dans un sens très orthodoxe : or, si l'on excepte ce cas, et son autre incartade sur l'épître de Jacques, qu'il déclarait être un ouvrage de paille (opinion sur laquelle il revint au surplus quand il eût mieux compris son contenu), il n'a jamais rien enlevé au Canon des Ecritures que le livre des révélations de

Jean. On peut même croire à une certaine noblesse dans les intentions de Semler, puisqu'il ne cherchait à rationaliser à sa manière la foi chrétienne que pour éloigner d'elle ceux qu'il croyait ses ennemis. On doit seulement déplorer que de si vastes connaissances et de si heureuses qualités n'aient pas été employées à fortifier ce qu'il n'a fait que ruiner.

CHAPITRE IV.

Travaux de Michaëlis et d'Eichhorn. — Morus. — Doederlein.

Tant que le luthéranisme s'était tenu ferme au principe de l'inspiration des Écritures, il pouvait parler aux peuples le langage de la persuasion, parce qu'il parlait alors avec autorité ; du moment que ce principe eut été abandonné, ou du moins enveloppé dans une phraséologie qui ne rappelait plus l'idée de l'ancienne Eglise, on put prévoir que le luthéranisme, n'ayant plus de forme arrêtée d'interprétation, verrait s'écrouler pièce à pièce tout l'édifice élevé par les réformateurs. Il y a bien encore de nos jours des populations désignées par habitude sous le nom de luthériennes, mais que ni Luther, ni Mélanchthon ne pourraient reconnaître comme frères. L'essentiel serait que le Christ pût les reconnaître pour siens, ce qui serait infiniment meilleur; et comme il nous est impossible de porter un jugement sur les masses, on peut affirmer que ceux-là ne seraient pas reconnus par le Christ qui travaillent à fonder un christianisme sans le Christ, soit en ne se servant de son œuvre que comme un pis-aller, soit en plaçant sous la garantie de son auguste nom les rêves de ce qu'ils nomment leur raison. Et

n'est-ce pas le cas de la majorité des théologiens en Allemagne, plus arriérés certainement dans la connaissance de l'Evangile, malgré leur abondance de savoir, que des masses de populations moins raisonneuses, mais que leur instinct de religiosité préserve d'une complète infidélité en matière de foi. Oui, il ne faut pas craindre de le répéter, une fois l'idée ancienne de l'inspiration des Ecritures rejetée, le rationalisme mis en possession des Eglises sans qu'aucune puissance s'en soit mêlé, ne devait plus être qu'une école philosophique qui subirait aussi des transformations. Continuons à en décrire les progrès en même temps que les phases diverses.

Débarrassés des entraves que l'ancienne dogmatique imposait aux théologiens, les adhérens aux systèmes de Semler se mirent à l'œuvre pour achever, au moyen de la science, la réconciliation de la théologie avec la philosophie et affermir rationnellement dans les âmes ce qu'ils disaient être le sentiment chrétien. Leurs travaux furent admirables si l'on ne regarde qu'aux résultats matériels; car ils supposent une activité d'esprit infatigable et une étendue de connaissances peu communes. Ce fut d'abord la formation du Canon que l'on continua à faire passer par le jeu de la critique, puis l'histoire du texte devint l'objet des recherches les plus scrupuleuses, puis enfin les sources des monumens sacrés furent toutes explorées avec une grande sagacité, toujours exempte de préjugés. Quoiqu'ils eussent dit que, malgré le silence des livres symboliques sur le Canon en lui-même, ceux qui les ont rédigés non-seulement

l'admettaient tout entier, mais accordaient encore à certains livres, considérés plus tard comme apocryphes dans les églises protestantes, une autorité égale à ceux dont l'autorité n'a jamais été contestée (1), ce ne fut qu'à la suite de leur controverse avec l'Eglise romaine que les protestans sentirent la nécessité de former le Canon de l'Ancien-Testament de la même manière que l'avaient fait les Juifs. On fut généralement d'avis que les Alexandrins, gens éclairés aux yeux de tous et dont le témoignage doit avoir une haute importance, n'avaient pas admis ceux des livres que l'on a exclus des Bibles protestantes, et cela malgré l'opinion de Semler, qui prétendait que les Alexandrins avaient fini par les incorporer dans le Canon. Cette erreur du père du rationalisme fut relevée par Eichhorn lui-même (2) avec son talent ordinaire, mais il ne fit pas assez remarquer que les erreurs de Semler avaient principalement leur source dans l'esprit syncrétique qui le dominait.

Il importait peu de fixer le Canon si l'on venait ensuite contester l'autorité de chacun des livres qui le composent. Un de ceux qui exercèrent le plus leur autorité fut un homme recommandable par toutes les qualités qui font un écrivain de haut mérite, je veux parler de Michaëlis (Jean-David), né en 1717 et que l'on voit déjà en 1739 conquérir le titre de docteur

(1) Dans l'apologie de la confession d'Augsbourg, on y cite, en effet, en témoignage le livre de Tobie.

(2) *Historiche Untersuchungen*, etc... Dans le *Répertoire de la littérat. orientale*, v, 217.

en philosophie par une savante dissertation sur l'antiquité des points hébraïques. Bientôt il se rend célèbre dans la littérature classique et orientale, et en 1751 il remplit les fonctions de professeur à l'université et de secrétaire de l'académie des sciences que l'on venait de fonder nouvellement à Göttingue. Sa réputation scientifique, principalement dans la connaissance des langues orientales, s'était tellement répandue, que pendant la guerre de sept ans les troupes françaises agirent à son égard comme les impériaux en avaient agi à l'égard de Fénélon dans la guerre de Flandres, et que l'académie des inscriptions de Paris se fit un plaisir de l'admettre au nombre de ses membres correspondans. Michaëlis devait cette réputation non-seulement à ses talens comme professeur qu'on admirait par la richesse d'idées qu'il savait répandre sur toutes les questions, mais encore plus au grand nombre de ses ouvrages qui tendaient tous, au moyen de la philologie et de l'histoire, à éclaircir une foule de questions qui avaient trait à toutes les branches de la littérature orientale. Ainsi, pendant que l'on faisait en France, sur la Bible, les plaisanteries les plus déplacées, Michaëlis en faisait l'objet de ses brillans travaux et forçait l'admiration de ceux-là même qui ne savaient pas le comprendre. On doit compter d'abord au nombre de ses ouvrages les plus importans son *Droit Mosaïque* (1), plein de laborieuses recherches et si propre à faire tomber des

(1) M. le professeur Cellérier, de Genève, a fait connaître ce beau travail de Michaëlis en le perfectionnant encore.

mains de tout détracteur du Pentateuque la plume qui eût voulu en salir les pages. Mais le ciel ne permit pas que Voltaire connût la littérature allemande de son époque; et de là l'héritage qu'il a laissé à la France des pauvres idées du déisme anglais qu'il a fait escorter des grelots de la folie. Puis l'on cite de Michaëlis son *Introduction au Nouveau-Testament*, si riche en matériaux et en même temps si propre à élargir la voie déjà ouverte par Semler au sujet de l'autorité à accorder aux saints livres. En effet, c'est dans cet ouvrage qu'il arbore franchement les couleurs du rationalisme en enlevant de son propre pouvoir le privilège de l'inspiration à deux Evangélistes tout en l'accordant aux deux autres. Il est vrai que Michaëlis croyait d'autant mieux établir la véracité des Evangélistes Mathieu et Jean, en la refusant à Marc et à Luc, dont les récits lui paraissaient se mettre en contradiction avec les autres. Avec un examen plus attentif il aurait pu faire justice des contradictions légères qui n'attaquent jamais que les détails d'un fait et jamais ce fait en lui-même; dès-lors sa théorie arbitrairement circonscrite de l'inspiration serait tombée d'elle-même. C'est une chose remarquable que les écrivains les plus exercés dans la critique se soient presque toujours décidé à rompre avec un principe fondamental en matière de foi, non point sur des témoignages historiques, mais à cause de préoccupations systématiques comme dans Semler, et ici seulement pour échapper à une difficulté de discussion ou d'examen. Michaëlis pour rendre ses vues quelque peu plausibles cherche à

grand'peine à affaiblir le témoignage de l'antiquité. Qui pourtant mieux que l'Eglise primitive peut décider de l'autorité qu'elle accorda aux ouvrages des deux disciples des apôtres? A qui fera-t-on jamais croire que toute l'antiquité chrétienne se soit trompée sur la valeur des livres dont le Nouveau-Testament se compose? Du reste la supposition de Michaëlis est si peu propre à lever les difficultés au sujet des contradictions, qu'une fois contrarié sur un fait, cela lui suffit pour agrandir sa théorie et enlever d'un coup de plume à ses deux évangélistes favoris une partie des priviléges qu'il leur avait gracieusement accordé; c'est-à-dire qu'il leur conteste le droit de ne pas errer quand ils rapportent des faits historiques, tout en reconnaissant la vérité de leur inspiration quand ils traitent de matières doctrinales (1). Voilà donc deux livres importans de la nouvelle alliance, deux livres que l'Eglise entière a constamment vénérés à l'égal des autres, répudiés du Canon par la seule raison qu'on ne sait pas résoudre des difficultés accessoires et apparentes, en même temps que la théorie de l'inspiration est singulièrement restreinte par une raison tout aussi peu décisive. A quoi servent les talens et l'érudition si, malgré leur secours, on se contente de trancher les difficultés au lieu de les résoudre?

Dans ses ouvrages dogmatiques, Michaëlis semble effrayé lui-même de la hardiesse de sa critique, et on

(1) L'*Introduction au Nouveau-Testament* est connue en France par la bonne traduction qu'en a faite M. le professeur Chenevière, 4 vol. Genève et Paris, 1822.

le voit occupé à reconstruire, autant qu'il le peut sans trop se contredire, les doctrines qui s'appuient sur des faits que la critique tend à détruire. Il ne fait aucune difficulté, il est vrai, de s'écarter des livres symboliques, mais le principe supernaturaliste n'y est jamais blessé, et dans sa manière de considérer le dogme, on lui voit adopter le semi-pélagianisme de Baumgarten. Ce qu'on remarque le plus dans son *Compendium* (1), c'est l'ordre et la clarté qui y règnent, c'est surtout le choix des preuves que le savant ne prodigue point, contrairement à l'usage de tant d'autres livres du même genre où la force de quelques argumens disparaît devant la faiblesse d'un grand nombre d'autres.

Michaëlis fut suivi dans cette direction par Morus, Doederlein et Eichhorn. Le premier est l'auteur d'un abrégé de la théologie chrétienne (2), qui se distingue autant par l'élégance du style et la modération de ses jugemens que par l'art habile de satisfaire les exigences des novateurs, sans paraître trop heurter les principes de l'ancienne église. Son grand principe est qu'il ne faut se tenir, en fait de religion, qu'à ce qui est d'une utilité vraiment pratique. Professeur de théologie à Iéna, Doederlein applaudissait aux réformes des démolisseurs, et par ses *institutions*, il cherchait à tenir publiquement un juste milieu entre les deux partis; mais l'on aperçoit trop bien de quel côté il désire faire pencher la balance. Sa dogmatique est

(1) *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Gottingue, 1760.
(2) *Epitome theologiæ christianæ*. Leipzig, 1798.

surtout recherchée par ses richesses historiques : il y rapporte fidèlement les opinions des partis opposés, et fait ainsi connaître la théologie de son temps (1). Eichhorn, ne montrant pas les mêmes scrupules pour la dogmatique, fit servir avec plus de succès pour le rationalisme ses vastes connaissances dans les langues d'orient, et c'est depuis cet auteur surtout que la Bible a été rapetissée au rang de tous les ouvrages qui nous viennent de l'Orient, tout en lui accordant une certaine supériorité sous le rapport littéraire.

Jean-Gottfried Eichhorn, un des plus savans orientalistes des temps modernes, déposa d'abord le fruit de ses recherches dans plusieurs journaux qu'il avait fondés, et qui sont encore pour les savans des mines précieuses (2); mais ses hypothèses sur l'Ancien et le Nouveau-Testament, telles qu'on les trouve dans son histoire primitive et dans son introduction au Nouveau-Testament, rendirent son nom plus célèbre encore dans le domaine du rationalisme (3).

Déjà dans son examen des fragmens de Wolfenbüttel il avait fait au naturalisme les concessions les plus hardies, en accordant qu'une intervention immédiate de la Divinité ne devait pas être prise à la lettre

(1) *Institutiones theologiæ christianæ*, 2 vol. Nuremberg, 1797.

(2) *Allgemeine Bibliotek der biblischen Litteratur*, 10 vol. Il avait auparavant préludé à ce savant journal par son *Repertorium für biblische und morgenlandische Litteratur*. Il en avait paru 18 tomes.

(3) Son *Introduction* a 7 vol. et son *Histoire primitive*, 2. C'est Gabler qui a publié ce dernier ouvrage d'Eichhorn.

dans tout ce que l'Ancien-Testament rapporte à ce sujet, et en se donnant beaucoup de peine pour excuser les auteurs des livres qui le composent de toute participation à une imposture. C'était la croyance générale des peuples de ce temps, disait-il, que Dieu interposait souvent son autorité au milieu des événemens de la vie, et cela d'une manière visible ou par ses envoyés; qu'y a-t-il d'étonnant que des hommes, supérieurs en lumières et en sagesse à tous leurs contemporains, aient profité de leur position et des croyances reçues pour se rendre utiles à l'humanité qui réclamait leurs soins, leur dévoûment, leurs lumières. Il est vrai, ajoute Eichhorn, que souvent l'écrivain semble, par exemple au livre des juges, n'avoir pas vu lui-même les faits qu'il raconte, *puisqu'il en exagère les proportions*, mais on doit l'attribuer à l'enthousiasme que lui avaient inspiré de tels résultats et non au désir de les altérer. Quand on y regarde de près, y a-t-il une bien grande différence dans la manière de juger les écrivains sacrés, entre Reimarus, qui, sans circonlocution, les accuse d'imposture, et Eichhorn, qui, avec plus de politesse, veut seulement qu'ils aient mis à profit leur exaltation et l'influence de leur génie. C'est pourtant de cette manière qu'il explique la plupart des récits miraculeux qui accompagnent l'histoire de Noé, d'Abraham, de Moïse. On s'aperçoit néanmoins que Eichhorn n'était pas à son aise avec une exégèse de cette nature, et on le voit reculer devant la tâche de donner du développement à ces idées. Il préféra en léguer le soin à Gabler et à Paulus, qui y consacrèrent tous

leurs travaux; mais l'hypothèse d'Eichhorn ayant prévalu quelque temps et ayant donné naissance à d'autres suppositions du même genre, il me faut la signaler, de même que les modifications qu'y apportèrent d'autres théologiens.

CHAPITRE V.

Hypothèse de l'Evangile primitif par Eichhorn. — Modifiée par Herder et Gratz.

Tant d'arbitraire dans l'exposition comme dans l'interprétation des Écritures ne pouvait être du goût de tout le monde; il ne pouvait même satisfaire ceux qui s'étaient engagés dans cette fâcheuse voie. Aussi nous voyons que le savant orientaliste Eichhorn, qui ne faisait pas plus de façon de la Bible que de tout autre livre venu d'Orient, comprit que si l'on voulait sauver le caractère moral des écrivains sacrés du Nouveau-Testament, il fallait découvrir un moyen qui expliquât suffisamment la cause des difficultés que l'on rencontre dans leurs ouvrages, et dont la raison pût se contenter; il inventa l'hypothèse d'un évangile primitif qui aurait été écrit dans la langue aramique, et qui, quoique perdu pour nous comme tant d'autres écrits sacrés dont il faut regretter la perte, n'en aurait pas moins été la source où nos Évangélistes ont puisé la matière de leurs récits. Michaëlis, pour échapper à des difficultés qu'il croyait plus sage de trancher que de résoudre, avait parlé aussi de documens antérieurs à nos Évangiles, et qui expliquaient l'identité de phrases et d'expressions chez des auteurs qui écrivaient isolément, sans avoir connais-

sance de leurs ouvrages réciproques (1); non-seulement le chancelier de l'université de Göttingue, mais Jean Leclerc, l'évêque Marsh, dans ses éclaircissemens qui accompagnent sa traduction anglaise de Michaëlis, Semler même et plus tard Schleiermacher (2) avaient aussi parlé d'une source commune où nos Évangélistes avaient puisé. Eichhorn, en revêtissant cette supposition de couleurs brillantes, parvint à lui gagner de nombreux suffrages. C'était, comme on le voit de suite, renverser toute l'autorité divine du Nouveau-Testament. Car prétendre que des témoins des actions de Jésus et les auditeurs les plus habituels de ses discours avaient eu besoin de secours étrangers pour écrire la vie de leur maître, ce n'était pas seulement les dépouiller du privilège de l'inspiration que le Christ leur avait si souvent promise pour le moment où il leur enverrait son esprit, c'était encore les rendre responsables de toutes ces erreurs volontaires ou involontaires que pouvaient avoir commises dans leurs récits des écrivains sans mission. Semler n'avait pas négligé de s'occuper de cette question, et dans une traduction des considérations de Towerson sur les quatre Évangiles, il avait aussi soutenu qu'un ou plusieurs écrits, soit dans la langue hébraïque, soit dans l'idiome syrio-chaldéen, avaient dû fournir les matériaux des évangiles dits canoniques; mais Semler avait touché tant de questions à-la-fois que les théolo-

(1) *Einleitung*, etc., t. II, p. 930.
(2) *Ueber d. Schr. d. Lucas*, 1re part., 218.

giens remarquèrent moins cette idée, jetée en avant sur l'origine de nos Evangiles; tandis qu'Eichhorn, s'en étant emparé et l'ayant rendue plausible par les ornemens qu'il y ajouta, a toujours été la base des suppositions du même genre.

Cette hypothèse d'Eichhorn, étayée de probabilités, mais nullement fondée sur des témoignages historiques, ne s'appuyait que sur des ressemblances de récit entre les synoptiques (1), surtout en ce qui concerne l'histoire de Jésus depuis son baptême jusqu'à son ascension. Par une supposition tout aussi gratuite, quoique plus propre à réserver l'autorité divine des saints livres, on lui répondit que Mathieu avait fort bien pu composer, d'abord, un récit historique dans une des deux langues, hébraïque ou syro-chaldaïque, et le traduire lui-même plus tard en grec, en y faisant des additions (2). Ce n'était là qu'une transformation d'un système d'Eichhorn; mais sous le point de vue dogmatique, il y avait une distance immense entre les deux suppositions. Cependant comme on ne trouvait pas les vues d'Eichhorn et de Berthold suffisantes pour enlever tous les doutes, d'autres jugèrent encore à propos de modifier leurs systèmes, et ce fut pour les compliquer davantage. C'est d'abord Herder, que son imagination brillante et le sentiment profond du beau, rendaient plus propre à comprendre les beautés de la Bible qu'à en approfondir les origines, malgré l'estime dont on ne peut s'empêcher

(1) Eichhorn, *Einleitung*, I, p. 162-415.
(2) Bertholds, *Einleitung*, III, p. 1205.

d'entourer ses travaux historiques. Il prétendit donc que Marc, regardé communément comme l'abréviateur de Mathieu, avait simplement traduit en grec un Evangile aramique sans y rien changer; que Mathieu avait retravaillé ce même Evangile dans la même langue aramique; que Luc avait suivi, dans son ouvrage grec, l'Evangile primitif pour modèle, en utilisant néanmoins ce que Mathieu y avait ajouté, et en y ajoutant lui-même ce qu'il savait par d'autres voies; qu'enfin, l'Evangile aramique de Mathieu avait été traduit en grec, et qu'en le traduisant l'on avait fait usage des Evangiles de Marc et de Luc. Cette explication de Herder participe de celle d'Eichhorn et de Berthold, mais est-elle quelque chose de plus qu'une supposition (1)? Cependant il faut avouer qu'elle explique assez bien l'identité de mots dans les quatre

(1) Voir Herder's *Vom Erlöser der Menschen, nach unsern drei Evangelien*, 1766; *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Joannis Evangelium*, 1797, dans ses œuvres complètes, XI, Tubingue, 1810. Dans ces mêmes opuscules, qu'il intitule *Zur Religion und Theologie*, Herder s'aventure plus loin; il se fait partisan d'une tradition orale apostolique qui a pu donner naissance à nos Evangiles; il va jusqu'à dire, ce qui est du reste fort plausible, que partout où des églises étaient fondées par des apôtres ou des collaborateurs des apôtres, on recueillait ce qu'ils avaient annoncé, et il est vraisemblable que l'on a eu de cette manière des Évangiles portant le nom de tous les apôtres. Si le rationalisme s'appuie ainsi sur l'autorité des églises apostoliques pour étayer ses suppositions, il devrait, pour être conséquent, admettre cette même autorité quand il s'agit de déterminer le sens des écrits dont elle a fourni elle-même les matériaux aux écrivains. Mais, dans ce cas, que deviendrait le principe du rationalisme?

écrivains sacrés; toutefois l'invraisemblance du système saute aux yeux, puisque, outre que cette identité n'est pas constante, on trouve dans Mathieu des récits dont on ne trouve le parallèle que dans Luc, au lieu de le trouver dans Marc comme ce devrait être dans l'hypothèse de Herder, et que l'on trouve dans Luc également des récits qui ne peuvent être comparés qu'avec ceux de Marc. (1)

Une autre modification à l'hypothèse d'Eichhorn fut apportée par Gratz, qui fut d'avis qu'un Evangile primitif, en langue aramique, avait d'abord été composé et traduit presque aussitôt en grec à l'usage de l'église d'Antioche, se fondant, on ne voit pas pourquoi, sur les Actes des Apôtres, ch. XI, versets 27 et 28, qui ne parlent aucunement d'une telle traduction, qui néanmoins aurait servi d'étoffe principale à Marc et à Luc pour composer leurs récits en y joignant leurs propres souvenirs; tandis que Mathieu aurait composé le sien sur le même modèle, mais dans la langue aramique; et la traduction que nous avons de cette dernière composition a été faite eu égard à tous les récits à-la-fois que le traducteur avait sous les yeux (2). Le lecteur peut juger maintenant si tant de frais du côté de d'imagination peuvent ébranler le moins du monde la croyance reçue que les quatre Evangiles ont été écrits réellement par les

(1) Voir J. C. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien*. Leipzig, 1818, p. 48; aussi d de Welse, *Einleitung*..., p. 119.

(2) Moys Gratz, *Neuer Versuch die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären*. Tubingue, 1812.

auteurs dont ils portent les noms, et cela d'après leurs propres impressions, et avec l'assistance spéciale d'un secours divin qui les empêchait d'enseigner des erreurs.

Une des preuves les plus fortes qu'apportait Eichhorn, le principal fauteur du système touchant l'Évangile primitif, pour en soutenir l'invraisemblance, c'est que les premiers Pères de l'Église ne citent pas, dans leurs écrits, les Evangiles que nous possédons, mais plutôt des livres apocryphes (1); et ce sera également cette fausse indication, qui, plus tard, amenera Strauss à refuser toute authenticité aux Evangiles canoniques (2); on a assez prouvé que dans les ouvrages de Barnabas dans la première Épître aux Corinthiens, de Clément de Rome, ainsi que dans Ignace, évêque d'Antioche, et Polycarpe, évêque de Smyrne, on rencontre des passages qui ont été ou extraits littéralement des Evangiles canoniques, ou cités de mémoire en conservant tout ce qui caractérise une citation (3). Je ne fais mention de la manière d'argumenter d'Eichhorn que pour montrer combien peu le rationalisme même le plus instruit ne craint pas de s'aventurer, plutôt que de se tenir avec fermeté à ce qui a été cru toujours et en tous lieux dans les églises chrétiennes.

(1) Eichhorn's, *Einleitung*, etc., 1, 113.

(2) Strauss, *das Leben Jesu*, t. 1.

(3) Ce point est scientifiquement éclairci dans le *Manuel d'une introduction critique-historique du Nouveau-Testament*, par Neudecker. Leipzig, 1840, p. 99-104. Voir aussi *Vorlesungen über das Leben Jesu für Theologen und Richttheologen*, par Otto Krabbe. Hambourg, 1839, p. 21-44.

CHAPITRE VI.

Hypothèse d'une formation des Evangiles au moyen d'une tradition orale. — Eckermann. — De Wette. — Neudecker. — Weisse. — Strauss.

C'est en vain que l'on travailla pour découvrir des traces tant soit peu visibles d'une source primitive et commune qui ait pu fournir des matériaux à la rédaction de nos Évangiles; mais si les indications de Berthold, par exemple, quand il désignait certains passages des Épîtres de Paul (1), comme se rapportant à un Evangile primitif, ne peuvent être ainsi considérées sans détourner ces passages de leur plus naturelle signification, d'autres rationalistes ne se désistant pas de leurs efforts pour enlever à l'Église sa croyance aux auteurs inspirés, imaginèrent une autre hypothèse qui pouvait donner encore davantage carrière à leur imagination. Eckermann est celui qui s'efforça le plus de lui donner quelque consistance, et il fut suivi dans cette voie par plusieurs écrivains, dont le nom n'est pas sans autorité dans la théologie allemande, Kayser, Paulus, Gieseler et de Wette (2)

(1) Aux Romains, 2, 16; 1re aux Corinthiens, XI, 23; 1re aux Thessaloniens, 4, 15.

(2) Eckermann : *Theologische Erklärung aller dunkeln Stellen des neuen Testaments*. Kiel, et son recueil imprimé à Altona, en

Cette tradition orale, comme on le conçoit bien, peut être entendue de diverses manières. Les uns la bornent au temps de Jésus, d'autres la prolongent jusqu'à la mort des apôtres, d'autres enfin lui prêtent une durée de plusieurs siècles. Qui peut ignorer que l'Evangile était connu d'une bonne partie de l'empire romain avant que les récits évangéliques eussent été mis par écrit? Il est certain que l'ordre donné aux apôtres par le Christ d'enseigner et de baptiser les peuples, reçut son exécution avant celui d'écrire, que les circonstances seules firent naître; mais est-ce une raison pour en conclure que les rédacteurs des Evangiles canoniques ont eu besoin, pour les composer tels que nous les possédons, de ces renseignemens, répandus dans les églises sur la vie et la doctrine de Jésus par tous ceux qui l'avaient vu et entendu. Oui, si, à l'exemple de Strauss, l'on ne tergiverse pas dans ses opinions et que l'on conteste nettement non-seulement leur inspiration, mais encore leur authenticité; mais quand on craint de franchir ce pas à l'exemple d'Eckermann et de ceux qui le suivent dans cette direction, on sera toujours en droit d'en appeler à leur bon sens, et de leur demander si c'était à ceux qui avaient enseigné d'emprunter à leurs disciples pour la confection de leurs récits évangéliques. Voici, du reste, avec quelle mo-

1796, sous le titre de *Theologische Beiträge*, 6 volumes, de 1794 à 1799. Kayser : *Biblische Theologie*. Erlangen, 1813, t. 1, 224. Paulus : *Theologisch-exegetisches Conservatorium*, 1re livraison, p. 104 et suiv.

dération s'exprime le premier auteur de cette hypothèse : « On peut très bien expliquer la concordance des Evangiles, en supposant que les trois synoptiques ont écrit leur ouvrage sans avoir eu réciproquement connaissance de leurs travaux. Mathieu a d'abord, suivant les témoignages de l'antiquité, composé un Evangile, en langue hébraïque, à l'usage des chrétiens de la Palestine; cet Evangile, par la nature même des choses, devint le prototype et la source de toutes les narrations orales que l'on débita sur Jésus et sa doctrine, d'abord par les évangélistes qui fondaient des églises, ensuite par les chrétiens en général qui avaient été instruits de leur bouche. Il n'est donc pas étrange que Marc et Luc, qui avaient pu rassembler les matériaux de leurs ouvrages à Jérusalem même, aient recueilli leurs informations auprès de témoins oculaires, et c'est par là qu'est résulté cette ressemblance dans la matière et dans la forme de leurs écrits avec celui de Mathieu (1). »

Ainsi l'admission de l'hypothèse d'Eckermann n'a d'autre base que le fait de la propagation de l'Evangile par la parole vivante tant des apôtres que de leurs disciples et de cette foule de chrétiens qui, par zèle pour la vérité, cherchaient à en étendre le règne; et quand, avec Gieseler, il restreint l'espace de cette tradition aux temps apostoliques, elle n'en est pas moins dénuée de preuves et ne fait pas moins reposer toute la véracité de nos Evangiles sur de simples

(1) Eckermann : *Erklärung aller dunkeln*, etc., dans l'avant-propos, XI.

récits qui ne pouvaient que s'altérer en passant de bouche en bouche, au lieu de la faire reposer sur un privilége spécial conféré par le Christ lorsqu'il disait qu'il parlerait lui-même par la bouche de ses disciples, et que son divin esprit les guiderait en toute vérité.

Les conjectures du professeur de Wette reposent tout entières sur ce que dit Luc des ouvrages écrits qu'il a consultés avant d'entreprendre lui-même le récit de l'histoire du Sauveur (1) et que de Wette assure ne pouvoir être que des histoires empruntées à la tradition orale; il croit pouvoir expliquer par ce moyen la concordance perpétuelle qu'il dit exister entre le premier et le troisième évangéliste, surtout en ce qui concerne les événemens arrivés en Galilée. Mais le savant professeur, après s'être donné beaucoup de peine pour établir cette concordance, oublie pourtant de citer un fait qui eût fait écrouler sa théorie, celui de la non-conformité des récits en ce qui regarde les premiers chapitres des deux évangélistes, dans lesquels le premier fait voyager la famille de Jésus en Egypte et le second le fait venir de Bethléem à Jérusalem et de là à Nazareth, sans parler de cette histoire des Mages dont Luc ne parle point non plus; et il serait inouï qu'il n'en eût pas fait mention s'il avait puisé, comme le suppose de Wette, aux mêmes sources que Mathieu.

La seule observation qu'il fasse à ce sujet, c'est que d'autres ont fortement soupçonné de non-authenti-

(1) Luc., ch. 1, v. 1-4.

cité les deux premiers chapitres de Mathieu; tandis que Luc, ayant consulté certains mémoires ou recueils de faits et de maximes qui lui ont fourni les matériaux de ses deux premiers chapitres, les difficultés par là sont levées; mais au lieu de fournir les preuves de son assertion contre Mathieu, il renvoie le lecteur à une foule d'écrivains qui ont abondé dans ce sens (1). D'où l'on voit que la tradition orale ne réussit pas mieux que la tradition écrite pour imposer silence à la critique.

On dit bien, il est vrai, dans ce système que l'on explique par là pourquoi les évangélistes sont quelquefois si brefs dans leurs récits et qu'on y trouve quelquefois des choses qui semblent être produites par une imagination poétique, parce que c'est dans la nature des choses que ce qu'on raconte pour être conservé dans la mémoire, on le fasse aussi brièvement que possible; pourquoi aussi l'on trouve tant de diversités dans le style des évangélistes, outre que l'on met de côté l'influence de la diversité de leur culture intellectuelle, et que l'un parlait mieux que l'autre le langage hébraïque. L'Evangile, en effet, avait été annoncé dans la langue populaire de la Judée que les apôtres parlèrent dans leurs rapports avec les Juifs hébreux, tandis que d'autres, prêchant aux Juifs Helléniques et aux Gentils, étaient obligés de se servir de la langue grecque qu'ils ne connaissaient qu'imparfaitement et qui devenait par là un idiome grec-

(1) De Wette : *Manuel d'une introd. hist. crit. au Nouveau-Testament*, 3e édit. Berlin, 1834, p. 133.

hébreu. On explique ainsi les changemens que l'on remarque lorsqu'il se mêle à l'harmonie ordinaire de leurs paroles, de brusques déviations, ce qui est le cas particulier chez Mathieu et Luc, sans qu'on ait besoin d'admettre que l'un ait servi de modèle à l'autre. On explique encore par là l'unité des Evangiles dans leur ensemble et leur originalité dans la forme, puisque la tradition orale ne peut pas être la même sous le rapport de l'étendue, l'un racontant davantage que l'autre, selon que le besoin et le but l'exige; mais comme certains points de la vie de Jésus étaient reconnus par tous comme importans, ils se mirent tous à les raconter à leur façon, les croyant indispensables à leur œuvre.

Neudecker (1) prend aussi parti pour la tradition orale comme source de nos Evangiles, et regarde ce système comme le seul qui conserve leur caractère d'authenticité, en même temps qu'il explique leur harmonie naturelle, sans artifice dans les choses comme dans leur classification et même dans les paroles et la manière de les exprimer. Il aime à s'appuyer sur ce passage de Wachner dans ses antiquités hébraïques. « Les paroles d'un docteur devaient être « retenues de mémoire sans y faire de changemens, « telles qu'elles avaient été proférées, afin qu'il « ne s'ensuivît pas une diversité de versions (2). » Pareille chose devait arriver, ajoute Neudecker, en ce qui touche Jésus et ses apôtres, d'autant plus que,

(1) *Manuel d'introduction*, etc., 172.
(2) Wachner, *Antiquit. hébr.*, 1, 253.

parlant le plus souvent en gnomes et en paraboles, et leur manière de s'exprimer ayant un caractère d'originalité qui leur était propre, il était facile de retenir leurs enseignemens et puis de les fournir aux écrivains quand ils voulaient les déposer sur le papier. La fidélité littérale n'était pas nécessaire pour cet effet, il suffisait que le récit fût exact et rapporté autant que possible avec les expressions essentielles, et c'est ce qui est arrivé.

Après que l'on eût épuisé toutes les combinaisons de ces deux sortes de traditions, écrite et orale, pour expliquer d'une manière naturelle l'origine des livres des Évangiles, il semblait que toute la sagacité qu'avaient déployée dans ces recherches et dans ces suppositions les théologiens déjà cités et auxquels je dois joindre Gieseler et Schütz (1), qui ont montré l'un et l'autre de grands talens pour défendre cette opinion, il semblait, dis-je, que l'on allait enfin s'arrêter à ces suppositions hostiles contre l'ancienne croyance. Cependant, outre les contradicteurs qu'elle a rencontrés dans le parti orthodoxe, il paraît qu'elle n'a pas satisfait le parti rationaliste lui-même, puisque par l'organe de Weisse il l'a attaquée vivement et avec succès (2), et qu'elle a été dépassée par celle plus har-

(1) *Historische-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schiksale der schriftlichen Evang. von Gieseler.* Leipzig, 1818, p. 53-130. — Schütz, *Dissertatio de Evang., quæ ante Evang. canonica in usu ecclesiæ fuisse dicitur.* Kœnigsberg, 1812.

(2) Ch. Herm. Weisse's, *Evangel. Geschichte, kristisch und philosophisch bearbeitet.* Leipzig, 1838, p. 10.

die qu'a développée avec tant d'habileté le docteur Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, examinée sous le point de vue de la critique. Jetant un coup-d'œil pénétrant sur les systèmes de ses devanciers et les trouvant faibles et dépourvus de logique, quoique ingénieux, il leur demanda pourquoi ces hésitations, pourquoi cette timidité, quand une fois l'on a reconnu en principe les droits de la critique qui s'étendent sur toutes les questions qui touchent aux Ecritures. Les voyant faillir à l'œuvre, il crut se rendre utile à la cause de la religion et même du christianisme, en déclarant les Evangiles l'ouvrage d'individus dont on ne connaîtra peut-être jamais les noms; individus qui non-seulement ne les ont pas écrits sous l'influence de la tradition écrite ou orale telle qu'on l'entendait, c'est-à-dire dans les temps apostoliques, mais à une distance assez grande depuis la mort des apôtres. Ainsi les faits qu'ils racontent ont pu arriver jusqu'à eux en formes de mythes, c'est-à-dire revêtus de ces couleurs fortes, présentés dans ces proportions colossales avec lesquelles ce qui a étonné une génération, se transmet ensuite aux générations qui la suivent. Le retentissement du livre de Strauss fut grand en Allemagne et il n'eût que de faibles contre-coups dans les autres contrées de l'Europe; cependant on se demande, dans le calme de la réflexion, pourquoi l'Allemagne s'est ainsi émue, et surtout pourquoi le rationalisme a lancé ses foudres avec tant d'irritation contre un livre qu'il avait aidé à produire. On conçoit la douleur des supernaturalistes et leurs efforts pour paralyser les effets pernicieux d'un livre qui faisait

enfin table rase de l'ancienne foi; mais le rationalisme qui a fait servir tous les léviers de la presse à écraser sous le poids de sa propre célébrité l'audacieux qui osait lui conseiller d'être plus sincère en mettant les clefs sous la porte des églises, le rationalisme se montra plus qu'inconséquent; il se montra ridicule, puisque Strauss ne faisait que tirer les conséquences qui découlent de tous les systèmes ouvertement adoptés depuis Semler et que le libre examen en matière de religion mettait sous la protection du protestantisme.

CHAPITRE VII.

Idées exégétiques de Schleiermacher.

Au milieu de ce conflit d'opinions sur les sujets les plus importans de la foi chrétienne tenant non-seulement aux fondemens du christianisme historique, mais encore plus à l'essence du protestantisme, qui n'a de valeur qu'autant qu'il s'appuie sur les bases que lui donnèrent les réformateurs, on se demande naturellement qu'elle part prenait à des débats qui présageaient tant de calamités pour l'église existante, un homme dont les lumières étaient généralement estimées, qui, par sa voix puissante, semblait capable de donner aux études exégétiques une meilleure direction. Schleiermacher, dont j'aurai occasion de tracer plus tard quelques traits de la brillante carrière dans les sciences théologiques, ne parut pas ici dans toute sa splendeur; et si sa dogmatique ne fût venue apprendre au monde religieux que l'auteur des *discours sur la religion* n'était pas descendu de la haute sphère où l'avait placé son génie, on n'aurait pas compris comment une si haute capacité avait eu si peu d'influence dans les luttes de la théologie contemporaine.

On a entendu dire quelquefois à ses amis, que les

grandes connaissances dans la langue hellénique qui nous ont valu son éloquente traduction de Platon, l'ayant empêché d'approfondir les langues proprement orientales, il n'avait pas osé, par une sorte de modestie que les vrais savans sont les seuls à connaître, se lancer dans un champ où il lui eût fallu marcher le premier, s'il voulait avoir de l'influence. Cela ne l'a pas empêché de faire connaître la nature de ses sentimens sur la portée de la lutte en question. Il a bien écrit d'une manière un peu accommodante : « que les écrits de l'Ançien-Testament doivent être placés dans notre Bible, en partie comme un témoignage auquel en appelle le Nouveau, et en partie comme liaison historique du service divin chrétien avec la synagogue, sans que pour cela ils puissent partager la dignité morale de ceux du Nouveau (1) » ; mais il a été plus franc, quand il n'était pas forcé par la nature de son ouvrage de se montrer conciliateur, et il a fait voir, assez clairement, le peu de cas qu'il fallait faire de ces appuis extérieurs sur lesquels le supernaturalisme continuait à appuyer le fond de ses doctrines.

Il paraîtrait cependant, d'après quelques essais, que l'exégèse était loin de répugner à Schleiermacher; il faut s'expliquer l'éloignement qu'il montra dans la suite pour les questions qui s'y rapportent, non par le sentiment de sa faiblesse, surtout dans l'exégèse du Nouveau-Testament, mais peut-être par cet

(1) *Dogmatique chrétienne* (Christiche Glaubenslehre), t. II, p. 3.

autre sentiment plus en rapport avec son caractère, qu'il valait bien mieux passer sous silence des questions qui n'étaient plus à la hauteur des connaissances du siècle et chercher à réédifier par d'autres moyens l'édifice tombé en ruines. Que telle ait été la pensée de Schleiermacher, on ne peut guère en douter lorsqu'on le voit débuter dans ces essais exégétiques, non par des *probabilia*, comme Bretschneider plus tard, mais par effacer du canon, sans autre préambule, une épître de Paul, la première à Timothée (1). Lücke lui-même observe à ce sujet qu'après s'être soustrait à la première impression que produisent sur nous les raisonnemens de Schleiermacher, on ne peut s'empêcher de reconnaître la faiblesse de certaines preuves, le hasardé de quelques conjectures, et, en général, l'absence d'une critique convenable (2). Cette levée de boucliers fut repoussée cette fois avec succès, et quoique les théologiens qui se mêlèrent à la polémique ne s'accordassent pas sur des points nécessaires, savoir si l'épître avait été écrite avant ou après telle époque, de telle ville ou de telle autre; cependant les avis furent à-peu-près unanimes pour repousser la hardiesse du professeur de Berlin, et à ce sujet, l'on vit Wegscheider et Paulus faire eux-mêmes cause commune avec Planck, Böhl et Guerike.

Cependant Schleiermacher voulut prendre sa re-

(1) Schleiermacher, *Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheum.* Ein krit. Sendscreiben, Berlin, 1807.

(2) *Theologische Studien und Kritik*, 183 pages.

vanche en matière d'exégèse, et cette fois il tenta un coup plus hardi; ce fut surtout un système sur la formation des Evangiles qu'il essaya de faire adopter dans l'espérance de mettre fin aux débats. Il proposa donc de s'en tenir à ce qui lui paraissait être le plus à l'abri de la critique, et pour cela il proposa l'Evangile de saint Luc comme le plus propre à défier les attaques. Mais quelle étrange hypothèse accompagnait son système! Le savant auteur soutenait que cet Evangile avait été composé par quatre personnes différentes, dont l'une aurait écrit le miraculeux, une seconde aurait réuni les discours du Christ, une troisième aurait raconté les événemens qui se rapportent à sa mort; puis enfin une quatrième, vraisemblablement saint Luc, se serait mis à réunir ces morceaux épars; morceaux, dit Schleiermacher, écrits dans un style qui trahit des écrivains différens, et dont saint Luc n'aurait fourni, pour ainsi dire, que le prologue et la conclusion (1). Bien entendu que, même dans cet Evangile si éminemment historique, Schleiermacher fait la part en plusieurs endroits des circonstances qui pouvaient empêcher l'auteur quel qu'il soit de bien préciser les choses qu'il raconte; c'est assez dire que l'arbitraire a présidé à cet essai critique comme à tant d'autres qui ont eu le même retentissement.

Mais, je le répète, de pareils efforts n'étaient pas faits pour tirer le débat entre le christianisme his-

(1) *Die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch.* Berlin, 1817. Voir également une réponse de Plank, *Observationes quædam de Lucæ Evangelii analys. critica a Schleiermacher proposita.* Gœttingue, 1819.

torique et le rationalisme de l'humble position où celui-ci l'avait fait tomber. C'était trop s'aventurer sur le terrain glissant de la critique, si l'on prétendait déjà réhabiliter les idées chrétiennes ou que l'on croyait telles, dans une œuvre didactique; c'était trop peu si l'on prétendait élever un étendard autour duquel dussent se rallier les novateurs. On préfère croire, quand on est entré un peu profondément dans le caractère du grand écrivain, que son désir était qu'il ne fût plus question à l'avenir de livres qui ne pouvait être qu'un embarras sur la route, attendu que l'on pourrait très bien être disciple de Jésus et défendre la vérité de sa religion sans avoir à épiloguer sur des difficultés qui arrêtent la dogmatique dans sa marche, et pour lesquelles on risque de compromettre ses capacités intellectuelles aux yeux de la science. Ce qui vient à l'appui de cette supposition, c'est le contenu de deux lettres adressées à son ami Lücke, dans lesquelles on pénètre encore mieux sa pensée par ce qu'il ne dit pas, que par ce qu'il déclare avec assez de clarté; il lui déclare donc, qu'attendu les progrès immenses que les sciences naturelles ont faites depuis quelque temps, il éprouve les craintes les plus vives sur le sort, non point de la théologie, c'est trop peu, mais du christianisme lui-même. « Car, dit-il, il sera désormais impossible, à moins que l'on ne consente à se laisser enterrer avec cérémonie, de se retrancher contre les sciences avec les moyens dont nous disposons actuellement ». Puis il ajoute, avec une noble fierté, « qu'il ne veut point de telles funérailles, et que puisqu'il leur reste encore

le terrain de l'histoire, c'est là qu'il faudra se défendre. Que de choses, néanmoins, ne faudra-t-il pas abandonner à l'ennemi. Ce n'est pas seulement l'ouvrage des six jours, mais encore l'idée même de la création, malgré les adoucissemens quelquefois peu sûrs que l'exégèse y a introduits. Et les miracles de l'Ancien et du Nouveau-Testament, ne voit-on pas qu'ils s'écroulent devant les connaissances contemporaines. Ou l'histoire, à laquelle ils appartiennent, doit se laisser considérer comme une fable, ou il faudra regarder les miracles comme des faits qui trouvent leur analogie dans la nature. Il n'y a pas de milieu; alors quel parti prendre, et dans les deux cas que devient l'ancienne foi aux miracles. Si vous vous retranchez dans la science, libre à vous, mais dans ce cas vous voilà cerné; et puis voyez, d'un côté sera le christianisme et la barbarie, de l'autre la science et l'incrédulité. Si quelques-uns le veulent et se préparent déjà pour s'y enfermer dans leurs étroites redoutes religieuses, ni vous, ni moi, ni mes nombreux amis ne désirent une telle position; mais l'histoire elle-même, sommes-nous sûrs qu'elle nous fournira un abri, quand *nous ignorons* encore quel sera le sort de tout l'Ancien-Testament. Le brave Stäudlin et Sack lui-même font sur les prophéties messianiques tout ce qui se peut faire pour se tirer avec honneur d'un aussi mauvais pas, mais il est à craindre qu'ils ne travaillent pas pour longtemps. Il serait très important de déclarer, dès aujourd'hui de la manière la plus positive, que la révélation de Dieu en Jésus-Christ ne dépend en aucune manière de la croyance

à l'Ancien-Testament, car plus on voudra s'y tenir, au lieu de fouiller largement dans les mines du Nouveau-Testament, plus profonde deviendra la séparation entre la science et la piété. Même sur le canon du Nouveau-Testament savons-nous quelle lumière nous apportera la critique? Ne faudra-t-il pas peut-être adhérer aux suppositions du docteur Schultze sur l'Evangile de saint Mathieu, et revenir aux doutes qui ont depuis longtemps plané sur plusieurs épîtres (1)? Et que dire de l'inspiration des saints livres, lorsqu'on ne sait pas au juste quels sont les livres qui doivent porter le nom de saints. Non, il serait prudent de se débarrasser à temps de tout ce qui, évidemment, n'est pas de l'essence de la foi chrétienne, afin de ne pas user ses forces dans une lutte inutile, où plusieurs perdraient jusqu'à l'espérance de conserver l'essentiel (2). »

Voilà assurément des paroles d'une hardiesse très

(1) Le docteur Schultze, auquel fait ici allusion Schleirmacher, est un vétéran du rationalisme empirique, et son hypothèse sur l'Evangile saint Mathieu est qu'il n'est pas un ouvrage apostolique dans le vrai sens du mot, mais qu'il a été rédigé et traduit en grec par un inconnu, ce qu'Eichhorn avait déjà dit, Schultze ajoute de nouvelles raisons à l'appui, et en particulier que saint Mathieu parle peu de ce qu'il aurait dû savoir mieux que personne touchant sa vocation à l'apostolat, et qu'il ne se montre nulle part comme témoin des faits qu'il raconte ; qu'il lui arrive de parler deux fois de la même chose ; qu'il se contredit dans sa narration ; qu'il se met en opposition avec saint Jean, pourtant beaucoup plus véridique. (David Schultze, *Bemerkungen über den Verfasser des Evangelium nach Mathæus.* Leipzig, 1824.)

(2) *Sendschreiben...* (Missive au docteur Lücke) dans le *Theolog. Studium und Kritik,* 2[e] vol., 3[e] part., p. 489 et suiv.

grande, et quand on sait qu'elles émanent d'une personne qui savait jeter sur toutes choses un regard d'aigle, elles ne peuvent qu'affecter douloureusement ceux qui mettent du prix à la foi traditionnelle de l'église chrétienne; ils ne peuvent s'empêcher de demander si réellement Schleiermacher avait sondé toutes les profondeurs de la science, et s'il avait vu réellement ce qu'il avait cru y voir. Est-ce que la tête ne tourne pas aux plus grands hommes quand ils s'approchent trop des précipices? Et quand, quinze ans après l'époque à laquelle Schleiermacher poussait ce cri de détresse, nous sommes appelés nous-mêmes à comparer ses craintes avec les résultats, n'aurions-nous pas plutôt à raconter des faits qui détruisent les pressentimens de l'illustre professeur de Berlin (1)? Sans rappeler les travaux des Cuvier, des Brogniart, des Humboldt, des Klaproth et de tant d'autres naturalistes, qui ne sont pas plus inconnus à Berlin qu'à Paris, et qui s'énoncent avec tant de timidité sur les nouveaux systèmes en géologie qui attaquent la Génèse; sans parler de leurs déclarations formelles sur tant de choses qui feraient de Moïse un savant géologue de notre siècle, s'il n'avait pas connu les faits qu'il raconte, d'une autre manière que par l'étude de la constitution du globe, ne sait-on pas, aujourd'hui, qu'il faut unir une grande frivolité de caractère à une déplorable absence de connaissances pour apercevoir des contradictions

(1) La *Gazette évangélique de Berlin*, en discutant les assertions de Schleiermacher, ne put s'empêcher de le comparer à celui des espions de Josué, qui revinrent de Chanaan tout épouvantés des géans qu'ils avaient vus.

flagrantes entre l'Écriture sainte et les sciences profanes? Mais Schleiermacher avait peut-être ce défaut qui se comprend très bien dans une tête humaine, celui de ne jeter qu'un coup-d'œil sur ce qu'il eût fallu approfondir, comptant trop sur ses propres conceptions intellectuelles, et se croyant trop capable d'embrasser dans leur ensemble ce dont il ne pouvait voir qu'un côté, faute de vouloir se déranger et de prendre une meilleure position.

CHAPITRE VIII.

L'hypothèse de la tradition orale nécessaire pour la rédaction des Évangiles élevée par Strauss à sa dernière expression. — Idées des mythes historiques, — l'Évangile en contient-il?

Du moment que le luthéranisme ne pouvait plus conserver le dépôt de la religion dont il s'était chargé, et que, malgré lui, la philosophie commandait en souveraine dans les matières de la foi, il fallait bien qu'un homme de cœur se présentât pour dire aux deux partis : vous fatiguez le monde de vos éternels débats; s'ils profitaient à la religion il profiteraient par là même à la moralité de votre peuple; l'expérience prouve que la direction de la moralité vous échappe, et la manière faible et mesquine avec laquelle vous défendez vos prétentions prouve que vous vous êtes survécus à vous-mêmes; à moi donc de donner le coup de mort à ces cadavres sans vie; et tout en niant le christianisme des Evangiles, oui, en reléguant au rang des mythes tous les faits qui y sont racontés, de mieux faire goûter le christianisme aux générations à venir par la raison que je parviendrai à vous prouver que la naissance surnaturelle de Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel *demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que*

soit soumise la réalité des faits historiques sur lesquels ces vérités reposent; et rempli de ces espérances, Strauss lança dans le monde savant sa *vie de Jésus* (1); je dis dans le monde savant, parce que c'est un usage reçu parmi les théologiens allemands, de se croire une classe distincte et tellement distincte des autres membres de la société, qu'ils réclament le droit d'avoir leurs livres, à eux savans, et de se servir d'autres livres quand il leur faut se mettre en rapport avec le peuple. Cette prétention est d'autant plus extraordinaire que le protestantisme a ruiné l'idée du sacerdoce, et l'on ne voit pas ce que gagnerait la société à changer le prêtre, c'est-à-dire l'homme essentiellement ami du peuple, contre le savant, c'est-à-dire celui pour qui le nom de peuple est synonyme d'ignorant. Quoi qu'il en soit, le docteur Strauss croyait en toute sincérité de cœur que son livre ne serait lu que par les hommes de sa profession; il aurait dû pour cela suivre l'exemple de Bretschneider, dont les *probabilia* n'avaient pas été écrits dans la langue allemande. Et qu'en serait-il résulté? Le peuple, en effet, n'eût pas été aussi bien instruit qu'il l'a été de ce nouveau moyen de détruire les idées chrétiennes dans le monde, et la nomination du docteur Strauss à la chaire dogmatique de Zurich se fût faite sans opposition. Quand donc le docteur Strauss s'est plaint de ce que les laïques se mêlaient à un débat qui leur était étranger, il au-

(1) On peut lire le développement de ses idées dans les diverses préfaces de la *Vie de Jésus*, t. 1, de la traduction française, par M. Littré, et surtout dans l'avant-propos. Nous ferons connaissance plus tard avec la dogmatique du même auteur.

rait pu comprendre que la voix de Dieu aime souvent à se faire entendre par la voix du peuple, et que tout avait été préparé pour cela.

Le point de départ est bien simple, c'est la pure négation de l'authenticité des Evangiles, au moyen de laquelle il prétend jeter du jour sur ce que les critiques imparfaites de ses prédécesseurs n'avaient fait qu'obscurcir. Suivant lui, quoi de plus misérable que d'attribuer, comme font le rationalisme vulgaire ou socinien, l'origine des Evangiles soit aux apôtres, soit à des disciples commis par eux, ou bien encore à des amis de la cause chrétienne exactement informés, et puis de chicaner avec eux sur le degré de crédibilité qu'on leur doit, ou chose plus singulière, de leur faire dire toute autre chose que ce qu'ils ont dit en effet. N'est-ce pas assez pour la religion chrétienne qu'on préserve sa doctrine de toute atteinte sans qu'il soit nécessaire de défendre la réalité d'une foule de récits qui ont bien leur racine dans les idées éternellement vraies, mais qui n'ont été imaginés par les évangélistes que pour donner un corps à ces idées. Pour donner quelques raisons de sa répudiation des Evangiles comme ouvrages des apôtres, Strauss examine les témoignages externes que l'on a coutume d'apporter pour affirmer leur authenticité; il les déclare faibles et nullement propres à contrebalancer les nombreuses preuves internes de leur inauthenticité. Puis, dans l'intention de rassurer ceux des lecteurs qui pourraient croire son travail de destruction incompatible avec les sentimens d'une piété chrétienne, il assure avec la meilleure foi du monde que

ces inventeurs des Evangiles ont cru tout ce qu'ils ont raconté, parce qu'ils l'avaient eux-mêmes entendu raconter par quantité de personnes qui en faisaient le sujet le plus doux de leurs entretiens, ou parce qu'ils avaient là une foule de petits livres où les actions simples du Sauveur, où quelques-unes de ses maximes, de ses paraboles, étaient écrites avec emphase et accompagnées de circonstances merveilleuses. Tous ces récits tendaient à exciter l'admiration des lecteurs, et encore à les toucher, à les porter à la pratique des vertus dont Jésus avait donné de si beaux exemples. Mais comment les investir d'une autorité assez forte pour porter à la conviction et forcer à l'obéissance? On trouve que le meilleur moyen serait de les présenter comme l'œuvre des apôtres, afin que les peuples chrétiens les entourassent éternellement de leur respect. Et voilà comme dans l'espace d'une centaine d'années depuis la mort des apôtres, se sont formés les Evangiles canoniques et même la plupart des apocryphes, et ce n'est que par des circonstances indépendantes de la volonté de leurs rédacteurs que nous ne possédons aujourd'hui comme canoniques que ceux qui portent les noms de Mathieu, Marc, Luc et Jean. Si l'on ajoute à ce résumé des raisonnemens de Strauss qu'il considère comme des mythes la plus grande partie des faits que les naturalistes considéraient comme l'œuvre de l'imposture et que les rationalistes de l'école d'Eichhorn et de Paulus expliquaient en leur enlevant leur caractère merveilleux et en les réduisant à des faits très ordinaires, on aura une idée de tout ce que contient ce

livre; il fit tressaillir d'aise tout ce que la chrétienté renferme encore de déistes déclarés ou secrets, il alarma à juste titre tous ceux dont les espérances ne reposent que sur les promesses du Christ, et il fit jeter des cris de colère au rationalisme vulgaire qui se voyait inhumainement désigné comme un système sans consistance et dépourvu de toute valeur scientifique.

Un instant le gouvernement prussien fut tenté de mettre fin au scandale en interdisant l'entrée de l'ouvrage dans ses États, se persuadant qu'il suffirait de cette interdiction pour étouffer la célébrité qu'il commençait à acquérir. La haute intelligence de Néander fit dominer un avis contraire, et dans une édition subséquente Strauss lui en fit de sincères remercîmens. Le savant professeur de Berlin reconnaissait, dans son avis, que l'ouvrage de Strauss était écrit avec beaucoup de talent, quoique sans profondeur, et que la science y étouffait partout le sentiment. Qu'à la vérité cet écrivain paraissait être guidé par une bonne foi rare, mais que son système mythique ne sapait pas moins le christianisme par sa base et courait le risque, s'il se répandait, de détruire la foi chrétienne existante; que ce serait néanmoins une grande faute d'interdire cet ouvrage, puisqu'on ne pourrait plus le refuter une fois interdit et qu'on lui donnerait par là même une importance qu'il ne doit pas avoir. Et comme les paroles de Néander furent mal rapportées par la *Gazette d'Augsbourg*, il crut devoir les publier en y ajoutant une explication qui était déjà une censure de l'ouvrage. Plus tard il l'a critiqué en forme

dans une *Vie de Jésus*, que l'on ne peut nommer littéralement la contre-partie de celle de Strauss, mais dont on jugera l'importance en lisant ces paroles de Strauss lui-même dans la préface de sa troisième édition : « Le *Commentaire* de De Wette et *la Vie de Jésus-Christ* de Néander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième Évangile (celui de Saint-Jean) et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Évangile et la créance qu'il mérite; ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième Évangile est authentique, mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas (1). » Ainsi, voilà qui est dit, le système de Strauss est condamné par son auteur. Car lorsqu'un écrivain s'exprime de la sorte, c'est qu'il s'avoue vaincu, s'il ajoute, comme le fait Strauss, qu'il n'est plus convaincu de la non-authenticité du quatrième Évangile. Car il ne faut pas avoir la science d'un professeur de théologie pour comprendre que l'Évangile de Jean, une fois admis pour authentique, tout le système mythique s'écroule; et qu'y a-t-il dans cet Évangile qui soit en opposition avec les autres! L'histoire devra témoigner la plus haute gratitude à celui qui, par l'habileté et le ton digne de sa critique, a su provoquer cet aveu du docteur Strauss et prouver en même temps que le christianisme, qui

(1) *Vie de Jésus*, t. 1, VI. Voir aussi *Déclaration du docteur Néander relativement à un article de la Gazette universelle d'Augsbourg qui la concerne;* suivi de son avis sur l'ouvrage de Strauss : *Das Leben Jesu*. Berlin.

a vaincu tant d'adversaires, ne pouvait pas avoir davantage à redouter de la philosophie spéculative (1). Cette nouvelle épreuve que lui a fait subir le docteur Strauss était d'autant plus forte qu'il ne s'agissait pas ici de fines plaisanteries, de sarcasmes lancés sur le ton de la politesse, mais bien d'un homme consciencieux, doué d'instruction, de force d'esprit, surtout d'une conséquence de fer. Il est vrai que le sentiment est blessé de ce sang-froid glacé avec lequel il anatomise ce que nous avons tant de plaisir à admirer dans son ensemble; et quand on ne le voit pas une seule fois s'arrêter d'émotion devant la mâle figure du Christ, on est attristé d'une impassibilité qu'on a de la peine à n'attribuer qu'à la science; l'ouvrage de Strauss, s'il a séduit quelques esprits déjà étrangers par le cœur à la foi chrétienne, ne peut qu'avoir affermi des âmes incertaines et sincères.

Quand on a parlé d'un ouvrage que nul autre, dans nos temps modernes, n'a égalé en célébrité, si l'on excepte le sublime pamphlet de Lamennais en France, qui porte le titre de ***Paroles d'un Croyant***, il semble qu'on ait de suite à faire mention de quelque noble

(1) On n'en finirait point si l'on voulait citer tous les ouvrages que l'apparition de la *Vie de Jésus* a fait naître, et la quantité d'articles raisonnés que les journaux qui s'occupent de littérature et de théologie lui ont consacrés. Les plus importans, parmi les premiers, sont ceux de Néander, de Tholuck, d'Hoffmann et de Sack; et, parmi les derniers, ceux d'Ulmann et de Muller, dans la revue *Theologische Studien und Kritik*, de 1836. On trouve un résumé de ces divers écrits et articles dans l'opuscule de Zeller : *Die Stimmen der Kirche* (les voix de l'Eglise allemande sur...). Zurich, 1837.

satellite qui, plein du feu dont il aura été pénétré, sera venu se ranger dans son orbite. Mais on cherche vainement en Allemagne un écrivain qui ait arboré franchement les couleurs du docteur Strauss, et c'est à peine si l'on trouve quelques enfans perdus du système mythique qui n'ont pas dû flatter la vanité de Strauss, et dont les maigres productions pourraient être regardées comme la mauvaise queue de son ouvrage (1). La raison en est simple. Strauss n'a rien écrit de nouveau, à proprement parler; il n'a fait qu'indiquer énergiquement une déplorable situation du christianisme telle que le rationalisme l'avait faite; et si les idées hégéliennes qu'il laissait soupçonner trouvèrent des approbateurs, c'est à la confection d'une dogmatique qu'ils l'invitèrent, afin de savoir comment il s'y prendrait pour sortir de la *situation*, et Strauss n'a pas trompé leur attente.

Si le docteur Strauss n'a pas entraîné proprement des disciples à sa suite à l'instar des fondateurs d'écoles, quelques écrivains, dont une partie étaient bien connus du monde savant, publièrent à son occasion des ouvrages qui avaient plus ou moins de points de contact avec l'auteur de la vie de Jésus. Je dois mentionner particulièrement Gfrörer, Wileke et encore de Wette, puisque son commentaire où se

(1) Nommerai-je parmi ceux-ci l'ouvrage soi-disant dogmatique du candidat Grapengiesser, que l'on juge à Hambourg assez inspiré de Dieu pour évangiliser une population luthérienne, lorsqu'il se demande dans son livre si les apôtres qui ont écrit l'Evangile qu'on le charge de prêcher, ont reçu, en l'écrivant, le Saint-Esprit par le trou de la cheminée !! *Ab uno disce omnes.*

trouve l'application de ses anciens principes exégétiques, fut accueilli par Strauss lui-même avec une vraie satisfaction.

Gfrörer, professeur et blibliothécaire à Stuttgard, s'est, depuis longtemps, entouré des in-folio rabbiniques dont la bibliothèque de Stuttgard abonde, et c'est dans leur ténébreuse élucubration qu'il a trouvé la lumière qui doit éclairer, selon lui, la vraie origine du christianisme. Comme l'auteur de la vie de *Jésus*, Gfrörer cherche à démontrer le caractère non historique des trois premiers Evangiles, nommés communément synoptiques; mais il insiste sur l'authenticité du quatrième, dont il prend la défense contre le docteur Strauss. Il déclare même, dans la troisième partie de son ouvrage, qu'il intitule : *Sainteté et vérité*, guérir les blessures qu'il a faites, lui Gfrörer, au christianisme dans la deuxième, intitulée : *la Légende sacrée*, et où il s'est donné, en effet, pleine carrière pour anéantir la vérité de tous les récits de Mathieu, de Luc et de Marc; comme si, l'Evangile de Jean et les épîtres de Paul une fois donnés, il n'était pas facile, abstraction faite des autres preuves, de reconstruire en entier les trois synoptiques (1). Le but principal de l'ouvrage de Gfrörer est de montrer, qu'excepté le dogme et la venue du Messie, le christianisme ne présente aucune doctrine qui lui soit propre, qu'il a tout emprunté au judaïsme et que

(1) Voir *Geschichte des Urchristenthums* (Histoire du christianisme primitif), divisée en plusieurs parties qui ont chacune des titres particuliers.

ce n'était pas la peine de le baptiser d'un autre nom.

Le professeur et bibliothécaire Gfrörer a beaucoup mieux lus et surtout mieux compris les livres des rabbins que les Évangiles auxquels il se montre étranger et par l'esprit et par le cœur; en supposant ses découvertes fondées, en supposaut qu'il a prouvé jusqu'à l'évidence l'identité du judaïsme et du christianisme, à quoi servirait une pareille révélation? Quel beau résultat pour l'humanité lorsque, *obligée* de suivre les mêmes préceptes, on lui aura seulement prouvé qu'elle ferait tout aussi bien de s'appeler juive que chrétienne. Fallait-il pour de tels résultats prendre le ton si haut, lancer des injures à ceux qui ne pensent pas comme vous; et du haut du Talmud, que vous avez pris pour votre piédestal, déclarer que vous avez enfin ôté la *goutte sereine* au monde chrétien, car c'est là une des modestes prétentions de M. Gfrörer. Ces prétentions sont d'autant plus déplacées, que ce que l'on a si bonne envie de donner pour du neuf n'est, en définitive que du réchauffé. Avant le bibliothécaire de Stuttgard, un écrivàin, dont tout le monde connaît la science et l'érudition, Schöttgen, avait tenté le même labeur en comparant toutes les doctrines des rabbins avec celles de nos évangiles; mais il y a cette différence, que celui-ci a fait ressortir de cet examen la supériorité contestable de la foi chrétienne. Ainsi, nonseulement Gfrörer n'a pas trouvé le vrai, mais il a ajouté de nouvelles erreurs à la longue chaîne d'erreurs qu'à produite le rationalisme moderne. Le monde théologique avait le droit d'attendre davantage d'un écrivain dont les premiers tra-

vaux, bien qu'ils renfermassent le germe de ses récentes aberrations (1), promettaient un plus bel avenir.

Quant à Wilcke, dans l'ouvrage qu'il crut devoir opposer à Strauss, il soutient également que les quatre Évangiles ont été formés par la tradition apostolique, et qu'ils ont été précédés par des fragmens de récits écrits en langue syriaque et aramique pour les chrétiens de la Palestine; que le premier et le quatrième Évangiles ne sont ni de Mathieu ni de Jean; que ce dernier avait bien fourni le fond de son Évangile, mais que la forme en appartenait, selon toute apparence, à Apollos. Wilcke est donc du même avis que Strauss en ce qu'il prétend qu'aucun Évangile n'appartient en entier à un apôtre; mais contre lui il soutient que nous avons dans les Évangiles la pure tradition des apôtres Jean, Pierre, Paul et Mathieu. Après avoir posé la tradition orale comme principale source, l'auteur passe à la question *si les Évangiles contiennent des mythes ou une histoire?* et pour cet effet il définit le mythe: « Une idée représentée par une image, et qui a rapport soit à la philosophie de l'antiquité, soit à l'origine d'un peuple. » Le mythe philosophique est de pure invention, dit-il, tandis que l'autre a un fond historique. Or, ni l'un ni l'autre ne peuvent s'appliquer aux Évangiles; c'est ce que Wilcke prouve en développant l'idée du mythe et ses résultats; puis

(1) En effet, son *Philon et l'école d'Alexandrie,* plein de mérite comme œuvre d'érudition, tend également à prouver que le christianisme tire son origine de l'école d'Alexandrie et des écoles rabbiniques de la Palestine.

il montre à sa manière comment la tradition a pu être la source unique des Évangiles et doit être considérée comme une bonne caution de la foi historique. Il pose ce dilemme : « Les évangélistes racontent-ils des histoires ou des mythes? S'ils racontent des mythes, ils ne sont plus des hommes simples et ignorans comme on les croyait, mais les plus grands sages, des hommes de la plus haute sagacité, et avec tout cela des imposteurs! » Il ajoute que plus tard quelques légendes se mêlèrent dans les Évangiles, *mais* sans en altérer le fond. Ce qu'il considère comme légendes sont : l'aunonciation, la naissance miraculeuse, les tentations de Jésus, la transfiguration et l'ascension; du reste l'auteur reconnaît des miracles dans l'histoire des Évangiles, et pour défendre contre Strauss le contenu historique des Évangiles, il trace un tableau de l'époque de Jésus, afin de pouvoir conclure que la haute individualité du Christ et sa doctrine pure et spirituelle ne pouvaient être qu'historiques; il ajoute : « On peut inventer des mythes, concevoir des caractères héroïques, mais le caractère divin du Sauveur est au-dessus de toute imagination humaine, il est une vérité dans l'histoire. » Voici le jugement que porte ensuite Wilcke sur l'auteur de la *Vie de Jésus* : « L'ouvrage de Strauss, dit-il, annonce de la science, de la facilité, de la force d'esprit et une conséquence de fer; sa manière de présenter les choses est claire et concise; son style plein de force, pur; le ton presque toujours noble, sa ténue sérieuse. Mais ce que son ouvrage soutient n'est pas vrai, et son manque de vérité amène bien des faussetés à sa suite.

C'est ainsi qu'on n'y trouve point de différence entre mythe et légende, point de développemens sur la richesse d'idées dans la doctrine évangélique, point d'indications de la sainte grandeur du Christ; ce n'est qu'un recueil des contradictions qu'il prétend trouver dans les récits évangéliques. Une science qui n'aurait pas été le produit d'une opinion faite d'avance, mais qui aurait aimé la vérité, aurait apprécié pour l'amour d'elle une individualité historique. La spéculation dans laquelle il se plonge est un anneau magique sans commencement ni fin. Du reste Strauss se crée des adversaires tels qu'il y en avait peut-être parmi les orthodoxes du dix-septième siècle, afin de pouvoir mieux les combattre, et leur prête même ses propres raisonnemens. On le voit employer l'Évangile de Jean, auquel il ajoute en général peu de foi, tantôt comme une histoire, tantôt comme récit mythique, et cela à sa convenance. Si c'est là une manière mythique d'agir, on pourrait tout aussi bien, en employant toujours ce même moyen, faire un mythe de l'ouvrage de Strauss (1). »

Avec l'apparition de la *Vie de Jésus* coïncide aussi celle de l'ouvrage le plus marquant du professeur de Wette, celui qui fait connaître toutes ses vues sur les questions importantes qui touchent à l'origine et à la formation des Écritures (2). Voici comme il explique lui-même les rapports de ses propres vues avec celles

(1) *Tradition und mythe.* Leipzig, 1837.

(2) *Kurzegefasstes enegetisches handbuch zum Neuen Testament.* Il en a paru jusqu'à présent 5 volumes. Le dernier contient la 1re aux Corinthiens.

de Strauss. « Comme ce commentaire sur l'Evangile de Mathieu est publié presqu'en même temps que l'ouvrage sur Jésus du docteur Strauss, je dois le faire précéder de quelques remarques pour éviter des malentendus. » Puis viennent les remarques, au nombre de cinq. Dans la première il déclare considérer la tradition qui s'est formée dans la période des dix premières années du christianisme, comme source des trois Evangiles synoptiques. Cette tradition, qui était incertaine dans ce qui concerne les détails de la vie de Jésus, fut traitée par chacun des trois synoptiques selon son plan particulier et sa manière individuelle de les envisager. Dans la seconde il est d'accord avec Strauss pour son opposition contre l'ancienne et la nouvelle harmonistique, dans laquelle il trouve quelque chose de forcé, d'arbitraire et de déloyal, et il cherche plutôt à faire remarquer les différences des Evangiles entre eux qu'à les réunir en ce qu'ils ont de commun. Dans la troisième il se rencontre encore avec Strauss dans son opposition à la manière naturelle d'envisager et d'expliquer les miracles de l'histoire chrétienne primitive. Dans la quatrième, il ne nie pas qu'il y a peu de foi à accorder aux miracles sous le point de vue surnaturel, et il regarde comme nuisible le zèle qui veut forcer chacun d'y croire littéralement. La seule manière dont toutes les opinions sur les miracles pourraient s'accorder, serait de leur donner une signification idéale symbolique, sans vouloir soutenir toutefois que les récits miraculeux ne sont qu'un simple tissu d'idées. La cinquième remarque

enfin consiste à dire que les recherches de Strauss sont la plupart négatives et leurs résultats peu clairs, en ce qu'ils ne démontrent pas combien et quelles vérités il reconnaît pour fondement à la mythologie du Nouveau-Testament. Ce qui est la seule chose parfaitement claire, c'est que la personne de Jésus a perdu pour lui la signification qu'elle a pour le croyant. En cela Strauss est allé trop loin, et de Wette croit que ceux qui, dégagés des entraves de l'orthodoxie, ont en même temps conservé la vraie foi historique au Christ, peuvent arriver à un autre résultat. Par cette vraie foi historique, l'auteur comprend la foi morale qui, se fondant sur la communauté historique de l'église, tient pour certain que l'esprit qui est devenu le principe de vie du monde nouveau, a sa source dans la personne du Christ, créateur de notre vie religieuse. La manière craintive avec laquelle ceux qui ont accepté la foi naïve (*Kindlichen glauben*) des premiers siècles veulent la retenir, prouve leur incapacité de marcher avec les progrès du temps. La foi chrétienne, ajoute encore de Wette, ne repose pas en premier lieu et essentiellement sur la Bible, mais sur la révélation par le Christ, révélation qui repose elle-même sur des faits certains, indépendamment même du témoignage des Écritures. Celles-ci sont, il est vrai, la ligne normale d'après laquelle nous devons mesurer et rectifier les objets de notre foi, mais l'empirisme brute et la manière raide avec laquelle on a jusqu'à présent traité, tant sous le rapport historique que sous le rapport dogmatique, la Bible dont on fait une espèce de code de lois en l'in-

terprêtant littéralement, ont avili son caractère, et il est temps de répudier cette mauvaise base. Ainsi le christianisme comme source de vie ne périra pas; son historique et la conception de sa doctrine, qui sont des hiéroglyphes écrits par le doigt de Dieu, subiront toujours des interprétations plus nouvelles et plus libres, et la société religieuse les recevra, nous l'espérons, non de la raison qui les a si souvent profanés, mais venant du sentiment d'une âme sainte, créatrice, exaltée et pleine d'un saint pressentiment.

Il ne serait pas difficile de relever bien des choses dans ces remarques qui portent le caractère d'une fâcheuse indécision et d'un manque de clarté vraiment déplorable. C'est surtout dans les détails des divers volumes qui ont suivi cette déclaration, que cette *indécision* d'un esprit peu fait pour se nourrir de scepticisme se fait cependant remarquer. Je ne ferai ici mention que du volume qui contient le commentaire de Saint-Jean et qu'il a dédié à son savant ami Lücke de Göttingue. Comme ce dernier est l'auteur d'un commentaire sur le même Évangile, où l'élément supernaturaliste domine malgré les réticences et les décisions trop tranchantes auxquelles Lücke se livre en sa qualité de théologien spéculatif, de Wette a soin de le prévenir qu'il se trouvera souvent en désaccord avec lui sur cet Évangile que Lücke regarde comme son Évangile de prédilection, et il l'engage à lire avec attention ce en quoi il diffère de ses vues. Mais ce n'est pas tant en ce que de Wette s'écarte sur quelques points particuliers des idées reçues qu'on le trouve répréhensible, on voudrait savoir au juste ce qu'il

pense, qu'il exposât franchement son système, qu'il ne s'enveloppât pas si souvent dans un scepticisme désespérant. Par exemple dans le quatrième paragraphe de l'introduction, il a soin d'énumérer exactement les choses qui combattent l'authenticité et même la vérité de cet Évangile, et il se montre faible, très faible quand il s'agit de rappeler les preuves du contraire. L'hypothèse qu'il met en avant que Jean aurait pu l'écrire dans un âge avancé et à une époque où *la foi et les sentimens qui le dominaient* auraient pu l'emporter dans la détermination de l'écrivain, sur son désir de l'*écrire de mémoire*, est non pas seulement hasardée, mais blessante pour le caractère moral de l'apôtre. Cette même indécision se fait remarquer surtout dans le récit des miracles, et ce n'est pas sans surprise, qu'après avoir fait les plus fortes concessions au docteur Strauss, on l'entend dire sèchement, à propos du mot : *pure fiction*, que Strauss employait pour caractériser la résurrection de Lazare, qu'un tel jugement était indubitablement trop prompt. Dans un commentaire où l'on prétend tout expliquer et où certes l'érudition déborde de toutes parts, le lecteur avait le droit de connaître quelle était la pensée de l'auteur sur un événement qui faisait dire à Spinosa : « que s'il pouvait le croire il embrasserait sur-le-champ la foi chrétienne (1). » Et que dire de cette propension à considérer comme mythe certains faits, tel que celui des noces de Cana, à combattre Strauss sur ce point, et puis à se déclarer contre les mythes en général,

(1) Bayle, article *Spinosa*.

par la raison, dit-il, que l'on n'a pas encore renversé en entier l'authenticité du quatrième Évangile, ensuite à cause de la forme beaucoup plus subjective que de légende des récits (observation qui paraît avoir fait sur Strauss la plus vive impression), et à cause d'une abondance d'idées digne de Jésus, malgré l'obscurité au milieu de laquelle elles sont jetées. C'est ce mélange de lumières et de ténèbres, occasioné par le peu de fixité des idées du grand théologien, qui laisse toujours le lecteur en suspend, et fait désirer le temps où de Wette, oubliant une partie de son passé, s'élancera dans une carrière nouvelle qui ne serait pas moins glorieuse pour ses travaux.

CHAPITRE IX.

Origine de l'idée des mythes. — Précurseurs de Strauss. — Explication naturelle du Nouveau-Testament.

On peut s'étonner, avec raison, de l'émotion que produisit en Allemagne l'apparition du livre du docteur Strauss, par la raison toute simple qu'il ne s'y trouvait rien dans les détails qui n'eût déjà été soutenu par quelques-uns des théologiens qui l'avaient précédé dans la carrière; la nouveauté n'était que dans la hardiesse d'avoir, non pas compilé, mais réuni systématiquement et en faisceau toutes les données de la critique depuis cinquante ans, d'en avoir signalé le fort et le faible et d'avoir su tirer de la non-authenticité des Évangiles, qu'il croyait chose prouvée principalement par des critériums internes, un système qui sauvait la bonne foi des rédacteurs, sans excuser leur superstitieuse ignorance.

C'est une fatalité attachée au nom de Semler, qu'il faille toujours revenir à lui chaque fois qu'il s'agit de découvrir l'origine de quelque nouveauté en matière de religion. Son imagination vagabonde a touché à tant de choses, que la question des mythes, que l'on croit ordinairement avoir été soulevée pour la première fois par Eichhorn, l'a pourtant été par Semler lui-même du moins en ce qui concerne l'Ancien-Testament.

En effet, dans ses recherches libres sur le canon, il ne fait aucune difficulté d'appeler mythes les histoires d'Esther et de Samson; et il faut remarquer, à ce sujet, que sous la plume de Semler ce mot équivalait à fable (1). Cependant, dans ses *Eclaircissemens sur les censures*, il dit en termes formels : « Je distingue dans l'interprétation, les notions purement historiques qui ne peuvent et ne doivent devenir générales, et en conséquence qui n'appartiennent point à l'enseignement chrétien (*nicht in dem Lehrbegriff der Christen gehören*), quand même elles se seraient trouvées dans l'enseignement juif; ce qui me porte à conclure qu'il existe une sorte *de Mythologie judaïque*. » Peut-être que la manière allégorique, dont quelques anciens docteurs interprétaient l'Ancien-Testament, a fait penser à Semler, qu'entre cette manière et celle d'interpréter les fables d'Homère ou d'Ovide, il n'y avait de différence que dans les mots; comme il n'eût pas l'occasion de donner à cette idée le développement convenable, l'interprétation mythique resta en germe dans ses écrits, n'attendant que des momens plus propices pour éclore. Eichhorn étendit le terrain du mythe sur les premiers chapitres de la Génèse, et ne discontinua ses essais que lorsqu'il entrevit la possibilité d'expliquer, avec Paulus, d'une manière naturelle tout le merveilleux de la Bible. Mais soit que sa grande sagacité lui fît comprendre l'inutilité de tels efforts, soit pour tout autre motif qu'il ne fait pas connaître, ses essais se bor-

(1) Tholuck, *Mélanges*, 2, 57.

nèrent à une petite excursion sur le récit de la chute du premier homme et sur les deux premiers chapitres de saint Mathieu. Bientôt Gabler et Schelling vinrent, à leur tour, agrandir ce cercle en ce qui concerne l'Ancien-Testament, jusqu'à ce que Bauer, de Tubingue, plus audacieux, publiât en toutes lettres une mythologie hébraïque. Il y définissait le mythe, « une légende historique (*historische sagen*) sur les faits les plus anciens de l'histoire de la terre et de ses habitans, principalement à l'égard de ceux qui concernent soit une tribu, soit une nation; ou encore des raisonnemens ressemblant à quelque chose d'historique sur la cosmogonie et la géogonie, sur les causes physiques des choses, et sur des objets matériels travaillés dans une forme merveilleuse et insensiblement ornés de diverses manières(1) ». D'où l'on voit que son système n'était applicable qu'à l'Ancien-Testament; aussi les écrivains qui accueillirent avec faveur son hypothèse, se bornèrent-ils, eux aussi, contrairement à la marche suivie par les rationalistes empiriques et philosophiques, à glaner le mythe dans le champ de l'ancienne alliance. Les tours de force de Paulus pour expliquer naturellement ce que les autres prétendaient pouvoir expliquer mythiquement, ayant prévalu dans les débats, il s'ensuivit un intervalle de repos pendant lequel de Wette fit valoir vainement toutes les ressources de sa brillante érudition pour retirer le mythe de son obscurité. On tenait encore trop, même dans le camp du rationalisme, à une

(1) *Hebraische mythologie*, 1re partie, p. 3.

espèce d'authenticité des livres de la Bible, pour que le mythe, qui suppose toujours une rédaction postérieure aux événemens, fût bien venu des théologiens. Gabler ne cessa pas néanmoins de prôner, dans son journal, l'explication mythique, et de vanter sa supériorité sur l'explication naturelle, qui ne laissait plus aux faits qu'un petit noyau d'histoire presque imperceptible, qui ne parlait ni à l'esprit ni au cœur, tandis que le mythe renfermait toujours quelque pensée dont on pouvait faire son profit.

Cependant les travaux exégétiques et les recherches historiques se poursuivirent avec ardeur, et l'Ancien-Testament devint surtout le point de mire de ces travaux. On sentait parfaitement que si la critique parvenait à le ruiner de fond en comble, on aurait par là même enlevé une base essentielle à l'édifice chrétien, et sans s'avouer à soi-même le but, on travaillait pour l'atteindre avec une activité infatigable. C'est dans cette catégorie que viennent se ranger les écrits du professeur de Bohlen à Kœnigberg, qui surent fixer l'attention des savans par les vastes connaissances que leur auteur déployait. Ayant étudié les langues orientales, et à Bonn sous Wilhem de Schlegel et à Berlin sous le célèbre Bopp à qui la langue sanscrite était en particulier si familière, il s'instruisit également dans les sciences auxiliaires; il s'appropria les travaux déjà réalisés avant de s'engager à porter lui-même le flambeau de la critique dans les questions relatives soit aux origines du peuple d'Israël et de sa plus ancienne littérature, soit encore à celles qui concernent le berceau du

genre humain et qui étaient encore si pleines d'obscurité. C'est surtout dans son ouvrage sur l'Inde (1) qu'il montre une sagacité profonde et qu'il met à néant les opinions qui voulaient considérer l'Égypte comme ayant porté la civilisation dans les Indes, tandis que c'est des Indes qu'elle l'a, au contraire, empruntée. Je n'ai pas à faire ressortir ici l'importance de ce travail qui a placé de Bohlen à une grande hauteur dans le domaine de la science critico-historique; mais je devais, par esprit d'impartialité, faire l'éloge du savant avant de signaler la tendance antichrétienne de ses travaux. On reconnaît cette tendance par le soin minutieux qu'il met, dans tout le cours de l'ouvrage, à dégager les idées religieuses de l'Inde de leurs enveloppes grossières et à établir ensuite, avec la littérature hébraïque, des comparaisons qui sont rarement à l'avantage de cette dernière. Mais on en acquiert d'autant plus la certitude, quand on voit les échos du rationalisme se faire un appui de ses ouvrages pour rabaisser la religieuse importance de l'Ancien-Testament. On est allé jusqu'à dire, à l'occasion de cet écrit, qu'il est éminemment propre à combattre le préjugé qui regarde le peuple hébreux comme le seul des anciens peuples qui ait été favorisé d'une révélation (2). C'est surtout dans son ouvrage spécial sur la Génèse (2) qu'il attaque, avec un impertur-

(1) *L'Inde considérée dans ses rapports avec l'Egypte*, 2 vol. Kœnigsberg.

(2) Dans la *Kritisch Bibliotek.*

(3) La *Genèse* expliquée historiquement et sous le point de vue critique, 1835.

bable sang-froid et avec un dédain que la science n'excuse pas, toutes les données de la tradition chrétienne pour assurer aux livres de Moïse, même sous le rapport des idées morales et religieuses qu'ils renferment, une supériorité sur les livres sacrés des autres peuples que peu de personnes osaient lui contester. Il y a bien quelques efforts heureux, pour montrer les liens intrinsèques qui unissent les traditions de la Génèse avec les sentimens nationaux du peuple d'Israël et prouver en conséquence, que, malgré la non-authenticité de ce livre et des autres livres du Pentateuque, on ne peut s'empêcher de reconnaître que la rédaction en a été faite sur des idées nationales généralement répandues; mais ce qu'il y a de plus clair dans l'ouvrage, c'est que tous les faits surnaturels que renferme le Pentateuque sont le produit de l'imagination des auteurs inconnus qui lui ont donné la forme qu'il a de nos jours; de plus, que le Pentateuque, et en particulier la Genèse, a emprunté aux autres peuples toute son histoire primitive, et qui, plus est, l'a défigurée. Il est impossible d'être plus injuste envers le législateur du peuple juif, en même temps qu'il est impossible de mieux montrer que les préoccupations systématiques font parfois perdre la sagacité ordinaire. Car, faut-il être bien érudit pour savoir qu'il y a entre le contenu de la Genèse et les livres sacrés de l'Inde ou de la Perse des différences radicales, telles, par exemple, que la création *ex nihilo* et l'idée pure et simple d'un Dieu unique, le *but* de l'envoi du déluge et plusieurs autres faits que l'on pourrait multiplier, et qui prou-

vent une grande dissemblance dans l'essence de l'histoire originaire des Hébreux comparée aux récits analogues que l'on rencontre chez d'autres peuples de l'Orient. Si de Bohlen n'avait pas été prévenu contre la littérature hébraïque et infatué de préjugés rationalistes, il se serait contenté, au moins, de regarder ces différences comme des développemens spéciaux d'élémens primitifs dans les limites d'une rationalité propre; il fût resté vraisemblable sans qu'il lui fût nécessaire d'adopter le système opposé au sien, que tous les autres peuples avaient reçu des Juifs l'histoire des temps anciens.

C'est à cette branche de travaux que l'on peut rapporter encore : l'ouvrage de Black (1) quoiqu'il combatte beaucoup d'assertions du professeur de Kœnigsberg; car, pour lui encore, la Genèse est une composition où les mythes n'occupent pas, il est vrai, la place principale, mais où le fond historique ne prédomine pas non plus; celui du professeur de Vatke, à Berlin (2), qui est à l'Ancien-Testament ce que la *Vie de Jésus* de Strauss est au nouveau; ainsi que ceux de de Wette; tous cherchent à propager, au milieu des décombres qu'ils entassent dans le champ historique, la pensée que la religion n'est pas attachée à des faits, et que le sentiment indestructible qui est déposé dans le cœur des mortels survivra à tous les élémens périssables auxquels voudrait les assujettir ce que les rationalistes nomment une orthodoxie igno-

(1) *De libri Geneseos origine atque indole historica.* Bonn, 1836.

(2) *La Religion de l'Ancien-Testament.* Berlin, 1833.

rante. Les hypothèses entassées les unes sur les autres pour discréditer les idées anciennes sur la formation et l'âge des livres de l'ancienne alliance, leurs efforts pour faire subir à leurs récits les mêmes essais que Woss à l'Iliade d'Homère, et Niebuhr à l'Histoire romaine, c'est-à-dire pour n'y voir que des mythes, tantôt poétiques, tantôt philosophiques, tantôt historiques, tantôt, enfin, participant de la nature de plusieurs; tous ces efforts, dis-je, n'ont produit rien de stable dans le domaine de la critique, et chaque théologien rationaliste n'en poursuit pas moins sa marche au gré de son imagination. Tandis que le supernaturalisme, par une critique plus sobre, moins hasardeuse a travaillé, lui aussi, à jeter du jour sur l'origine du Pentateuque, et à éclaircir les difficultés que la critique s'était plue à accumuler, par l'organe de deux autres professeurs de Berlin et de Rostock (1), il a fait justice de ces étranges romans sur l'histoire d'un peuple, qui est le seul dont la littérature n'ait jamais connu ce que c'est que le roman.

On pourrait suivre le flot envahisseur du mythe, qui de l'Ancien-Testament s'est glissé d'abord par Eichhorn, ensuite par Kayser, Gabler, Bauer, Ammon, Berthold et Sieffert sur divers autres faits de l'histoire évangélique, tels que la résurrection, l'ascension et quelques autres récits non moins merveilleux, jusqu'à ce que toutes les scènes où se trouve ce merveilleux vinssent successivement augmenter le nombre des mythes découverts. C'est au point que Sieffert

(1) Hengtensberg et Hœvernic.

classe parmi les mythes, dans le seul Evangile de Mathieu, la généalogie de Jésus, l'histoire de son enfance, la vocation des fils de Zébédée, plusieurs portions du discours sur la montagne, la vocation de Mathieu, et, à cause des circonstances accessoires, l'histoire de la guérison d'une femme qui avait une perte de sang, celle de la fille de Jairus, plusieurs parties du chapitre dix qui renferment des instructions de Jésus à ses apôtres, les paraboles du semeur, de l'ivraie et du grain de moutarde, la manière peu bienveillante avec laquelle on se conduit à Nazareth envers Jésus, la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle de Jéricho et la scène de Béthanie dans la maison de Simon le lépreux. Quant à l'histoire de l'entrée triomphante de Jésus à Jérusalem, sa conduite dans le temple à l'égard des changeurs de monnaie et la malédiction contre le figuier, notre auteur veut bien y trouver un faible fil de tradition apostolique, coloré par les auteurs grecs des Evangiles actuels. L'histoire du dernier repas de Jésus porte avec lui le cachet indestructible de la simple et naïve vérité, et cependant il est d'avis que le faiseur grec a singulièrement embelli ce repas (1). D'où l'on voit que Sieffert a fait passer un Evangile tout entier dans le creuset des mythes, car il n'a pas ralenti sa critique depuis la généalogie jusqu'à la passion. Et pouvait-il rester quelque chose au docteur Strauss qui n'eût pas été atteint par la dent meurtrière de l'*Exégèse?* Toutefois, ajoute Sieffert,

(1) Sieffert, *Ueber den Ursprung des ersten canon. Evangel.* Kœnigsberg, 1832.

cet Evangile de Mathieu, quoique composé d'histoires mythiques, porte avec lui des traces évidentes de sa dépendance de la tradition, telles qu'un entassement de choses dans les discours et dans les faits, sans le moindre ordre chronologique, l'assimilation de faits différens, etc. (1). Ces diverses considérations paraissent avoir amené au même point de vue, Schneckenburger dans un ouvrage spécial sur la matière (2), aussi bien que Kern dans un article de journal publié sous les yeux pour ainsi dire de Strauss, et pendant qu'il livrait à son libraire le fruit de ses méditations. D'où l'on peut juger que rien n'a manqué dans les précédens du rationalisme pour inspirer le docteur Strauss; son système mit en émoi plus encore les rationalistes, qui ne s'attendaient pas, disaient-ils, à tant d'audace, que les supernaturalistes qui croyaient depuis longtemps à la puissance de la logique. Strauss ne faisait, en effet, que tirer la conséquence des prémisses posées depuis trois quarts de siècle. « L'auteur mettait pour la première fois en contact les doctrines les plus contradictoires, les écoles de Bolingbroke, de Voltaire, de Lessing, de Kant, du comte J. de Maistre, sous quelques noms qu'elles se soient transformées et déguisées, matérialisme, mysticisme, amateurs de symboles, d'explications naturelles, ou figurées ou dogmatiques, de vision, de magnétisme animal, d'al-

(1) *Ibid.*, p. 60, 68, 73, 74, 111, 147.

(2) *Kritisch Versuch ueber den Ursprung des erst. can. Evang.* Stuttgard, 1834.

(3) Dans la *Revue de Tubingue* pour la théologie, 1834, 2e par., 3-132.

légories, de mythologies; et les interprétant, les embarrassant, les brisant les unes par les autres, au moyen d'une dialectique infatigable, il leur arrachait à toutes la même conclusion. En un mot, il concentrait tous les doutes en un seul et formait un même faisceau des traits épars du scepticisme. Ajoutez à cela qu'en déchirant le voile métaphysique qui palliait ces doctrines, il ramenait la question aux termes les plus simples; que par là on voyait à découvert, et pour la première fois, quel travail de destruction on avait accompli. Il soulevait, comme Antoine, la robe de César, et chacun pouvait reconnaître dans ce grand corps les coups qu'il avait portés dans l'ombre (1). »

(1) Edgard Quinet, *Revue des deux mondes*, année 1839. Un des argumens que l'on fit le plus valoir contre Strauss et avec succès, c'est le rapport intime des Evangiles et des Actes des apôtres, qui constatent si bien la vérité des faits évangéliques, rapport si frappant pour quiconque admet seulement l'authenticité des Actes, et que Lardner a si bien démontré dans ses *Horæ Paulinæ*. Mais voilà qu'une année après la *Vie de Jésus*, par Strauss, un professeur de théologie de cette même université de Tubingue, grand amateur de mythes, savant commentateur des mythologies païennes (*Symbolik und Mythologie des Alterthums*, 3 vol. Stuttgard, 1824), et qui ne vit dans le christianisme qu'une face du gnosticisme qui a prévalu sur le judaïsme pur (*Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835), se demanda si la critique ne pourrait rien sur les Actes des apôtres, que, par une chaîne non interrompue de dix-huit siècles, l'Eglise entière a toujours révérés comme canoniques; et voilà que, d'une main hardie, il tenta d'en détacher une partie essentielle, celle qui concerne le voyage de l'apôtre Paul à Rome, qu'il regarde comme une légende (Voir *Revue théologique de Tubingue*, 1836, 111). « En attendant, dit-il, que je revienne sur ce livre et sur toutes les épîtres de saint Paul,

Mais ayant signalé l'interprétation naturelle qui prévalut, grâce aux efforts et d'Eichhorn et de Paulus, je dois brièvement raconter le but et le résultat des efforts de Paulus, qui en est le meilleur représentant.

Paulus, né en 1761 à Leomberg, près de Stuttgard, conçut de bonne heure le désir de réconcilier à sa manière la religion chrétienne avec les sciences en général qu'il se plaisait à cultiver, et dans ce dessein, il se mit à étudier les monumens sur lesquels elle se fonde; il ne crut pas pouvoir s'y prendre mieux qu'en supposant que Jésus n'avait pas eu d'autre pensée que d'établir le théisme sur les ruines du polythéisme, et que c'est à ce noble but qu'il avait fait concourir les hautes qualités morales que la Providence lui avait départies. Mais comme il était très supérieur aux hommes de son temps et en particulier aux compagnons de ses travaux, l'impression qu'il faisait sur eux, produisait facilement l'exaltation, et de l'exaltation à l'adoration il n'y a pas loin. Cependant, lorsque quelques-uns d'entre eux voulurent faire passer à la postérité le récit de ce qui les avait tant frappés pendant qu'ils avaient joui de la société du Sauveur, leurs paroles exprimèrent leur admiration, et comme ils ne croyaient pas que la nouvelle alliance dût en

qu'un peu plus tôt ou un peu plus tard moi ou d'autres nous soumettrons également à un examen critique, une réponse digne et qui rabat quelque peu les prétentions du professeur Bauer, vient de lui être faite par Böttger, qui n'a encore publié que la première partie de son ouvrage (*Bauer's historiche Kritik in ihrer Consequenz, erste Abtheilung.* Braunschesweig, 1840).

rien se montrer inférieure à l'ancienne, ils se mirent à donner aux événemens qui se rapportaient à la vie de Jésus le même merveilleux qui faisait l'auréole de Moïse et des autres prophètes. C'est sur de pareilles données que le professeur et docteur Paulus, plus familiarisé encore avec la philologie profane et les sciences naturelles qu'avec la parole divine, se demanda si en traduisant autrement que les autres, ou en dégageant du fait historique, les circonstances qui l'entourent et qui sont purement accessoires, quoique pleines de merveilleux, on ne parviendrait pas à extraire des récits évangéliques une narration qui conserverait toute sa base historique et qui défierait la critique de tout adversaire de la foi en Jésus, comme le saint fondateur du théisme le plus pur; et Paulus s'étant mis à l'œuvre, il en résulta son *Commentaire* sur le Nouveau-Testament, qui pendant une vingtaine d'années a imprimé une direction si grossière à la théologie allemande. Il est vrai que Paulus y déploie beaucoup d'originalité, beaucoup d'instructions dans les diverses branches des connaissances humaines, et une certaine gravité que l'on aime à croire sérieuse; mais on y voit aussi que l'ingénieux écrivain ouvrait le Nouveau-Testament pour en saisir l'intelligence, de la même manière qu'il eût ouvert, pour les expliquer à ses élèves, les métamorphoses d'Ovide; car ne voyant dans les Evangiles que des métamorphoses orientales, c'est à dépouiller leurs récits de leur auréole surnaturelle qu'il mettait ses soins; toute son ambition était d'en faire sortir une vie de Jésus semblable à celles des grands hommes de l'antiquité,

dont on admire le beau caractère, sans, néanmoins, admettre dans le récit de leurs exploits rien qui surpasse les forces de l'intelligence ou de la volonté humaine. Mais, dit très bien une femme d'esprit, douée parfois d'une haute raison : « C'était mal diriger l'esprit d'examen que de vouloir l'appliquer aux vérités qu'on ne peut pressentir que par l'élévation et le recueillement de l'âme. L'esprit d'examen doit servir à reconnaître ce qui est supérieur à la raison, comme un astronome marque les hauteurs auxquels la vue de l'homme n'atteint pas : ainsi c'est se servir de l'esprit d'examen que de signaler les régions incompréhensibles sans prétendre ni les nier ni les soumettre au langage (1). » Après avoir indiqué la marche du commentateur, il serait superflu d'indiquer par des exemples la manière dont il a exécuté son projet. Le philosophe ne pourrait que hausser les épaules à l'ouïe de telles extravagances, et les yeux du chrétien ne pourraient supporter de telles indécences (2).

Il n'est donc pas étonnant qu'après cette direction donnée à l'exégèse par des hommes d'une instruction aussi profonde qu'Eichhorn, Gabler, Paulus, plusieurs qui ne la possédaient pas au même degré, se soient ensuite rués sur la Bible comme des oiseaux de proie et l'aient salie à qui mieux mieux. Lorsqu'ils

(1) Madame de Staël, *de l'Allemagne*.

(2) Ceux qui connaissent la *Vie de Jésus*, par Strauss, y auront trouvé de nombreux échantillons de l'exégèse naturelle de Paulus.

virent qu'Eichhorn, par exemple, soutenait que les prophètes n'avaient jamais songé à annoncer des événemens futurs contingens, mais qu'ils s'étaient seulement exprimés d'une manière poétique (1); quand ils virent que Paulus employait plusieurs pages de son commentaire à nier l'évidence, lorsque, tout en admettant l'authenticité des paroles de Jésus, il nie qu'il ait jamais parlé de sa future résurrection (2) ; quand ils entendirent un Bauer avancer, avec une assurance que pourrait seule donner le don de l'infaillibilité, que tous les commentateurs s'étaient trompés quand ils avaient cru trouver dans l'Ancien-Testament des idées qui se rapportaient au nouveau (3); quand ils eurent comme touché au doigt, tant la science leur faisait illusion, que les travaux des Rosenmüller, des Vater et des Gésénius ne tendaient qu'à mettre en évidence ces audacieuses suppositions, alors la manie d'insulter la Bible fut portée à l'extravagance, et le rationalisme put juger des excès auxquels, par une pente glissante, conduisent nécessairement ses principes. En effet, c'est alors que Scherer, plutôt que de nier l'existence des prophéties trop évidemment contenues dans la Bible, aima mieux condamner en masse les prophètes comme des imposteurs, ajoutant que sans eux la vraie foi se serait mieux établie sur la terre (4); que le pro-

(1) *Die hebraische Propheten*, 3 tom. Gœttingue, 1816-1819.

(2) 2e volume de son *Commentaire*, p. 564.

(3) Dans l'édition qu'il a donnée de la *Philologia sacra* de Glossius, 2e vol., p. 401.

(4) *Explications détaillées des prophéties* (Ausfürliche Erklä-

fesseur Buchholtz s'en prit particulièrement à Moïse, et lui reprocha d'avoir gouverné son peuple par le terrorisme (1); que Janisch, prédicateur de Berlin, parlant du Dieu de l'Ancien-Testament, que le Christ nomme son père, en fait une espèce de dieu pénate auquel la famille d'Abraham avait voué un culte spécial, et qu'on éleva plus tard, sans doute pour les services qu'il s'était plu à rendre au peuple d'Israël, à la dignité de monarque du ciel et de la terre (2); que le professeur Luders de Göttingue, disait du Dieu d'Israël qu'il n'avait ni le cœur des âmes sensibles, ni l'esprit de ceux qui savaient penser, car ces deux sortes de personnes se retiraient de lui (3); c'est alors aussi qu'un superintendant de Hildesheim, crut relever la gloire de Jésus en prouvant que les *tours de passe-passe* qu'il se permettait au milieu de sa nation, n'avaient d'autre but que de faire recevoir une meilleure religion (4); et qu'enfin, l'auteur d'un ouvrage sérieux, publié à Helmstædt, assurait, pour mieux défendre les choses contenues dans le Nouveau-Testament, que le christianisme devait avoir sa mythologie comme toutes les autres religions, et que les écrivains sacrés ne pouvaient pas faire autrement

rung, etc.). La bibliothèque de Nicolaï donnait à son auteur le brevet d'immortalité, pour avoir puissamment aidé à dissiper l'ignorance et la folie.

(1) *Moïse et Jésus*. Berlin, 1803.

(2) *Considérations sur le développement de la race humaine.*

(3) *Histoire iconographique des principaux peuples de l'ancien monde*. Baunschweig, 1800.

(4) *Considérations sur le christianisme primitif*, par Cludius, 1808.

que d'insérer leurs légendes s'ils voulaient faire accepter à des peuples superstitieux les maximes de leur morale. (1)

(1) *Vindiciæ sacrarum Novum Testamentum scripturarum*, etc. Helmstædt, 1824.

CHAPITRE X.

Prétentions de l'exégèse rationaliste contre l'Évangile de saint Jean.

Le rationalisme, malgré les nombreuses blessures qu'il avait faites à la religion, se convainquit pourtant que les injures déversées sur la Bible n'obtenaient pas le résultat qu'il osait en espérer, et qu'en particulier les prétendues contradictions entre les trois synoptiques, dont il avait fait grand bruit, n'avaient rien pu éclaircir touchant leur origine; alors il tourna ses batteries contre le quatrième Evangile qu'il avait davantage respecté jusque-là, dans la persuasion que si l'on parvenait à montrer son entier désaccord entre les synoptiques et lui, il s'ensuivrait nécessairement la question de savoir à quel appui il faudrait renoncer, ou de Jean ou des trois synoptiques, si toutefois dans cette lutte les uns et les autres ne recevaient pas de nouvelles blessures capables de les mettre tous hors de combat. « C'est désormais pour nous la grande question, » disait Strauss dans une conversation intime avec Quinet, et l'observation était d'une justesse parfaite. La lutte s'engagea donc de nouveau sur ce terrain à une époque plus ou moins éloignée. Tout récemment, la

Bibliothèque du docteur Röhr déclarait, à propos de saint Jean, que le temps approchait où l'on sera tout surpris d'avoir regardé si longtemps comme digne de foi des récits qui le méritaient si peu.

Jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, si l'on excepte la secte obscure des Alogiens, qui attribuaient la rédaction de cet Evangile à Cérinthe, et cela à cause des préjugés dogmatiques qui les retenaient hors de l'Eglise, son authenticité a toujours été reconnue. Il fallut que l'Anglais Evanson vînt émettre des doutes à ce sujet, pour que les rationalistes Eckermann et J. E. C. Schmidt d'abord, puis Vogel et Cludius ensuite s'emparassent de ces doutes et s'efforçassent de leur donner du crédit (1). Cependant ce n'était pas encore là un combat dans les règles; le mot *logos* faisait seul les frais de la dispute. On se demandait si ce mot n'était pas d'invention platonicienne; et d'induction en induction on concluait qu'un écrivain d'Alexandrie avait pu seul l'employer à l'occasion du Christ. Cela valut à l'histoire de la théologie une quantité de dissertations que l'on peut lire encore dans les divers journaux que dirigeaient Schmidt, Henke, Staüdlin, et en particulier celle qui en a fécondé tant d'autres du même genre et dont Ballenstaedt est l'auteur (2). Quelques autres, étudiant la question

(1) Eckermann les émit dans ses *Theologische Beiträge*, v, p. 2, année 1796; puis dans ses *Erklärung aller Stelle des N. T.* Kiel, 1837. — Il fut combattu par Münscher, Störr et Süskind.

(2) *Philo und Joannes, oder fortgesetzte Anwendung des Philo zur Interp. der Joannischen Scrhifften.* Göttingue, 1812.

sous le point de vue purement scientifique et sans se laisser fasciner par les préjugés du rationalisme dont ils ne suivaient pas toutes les aberrations, crurent trouver dans certains endroits de la narration, des indices qui pouvaient faire supposer que Jean en était bien l'auteur, mais non le rédacteur; ce furent d'abord Ammon, ensuite Rettig et plus tard on a vu Weisse, de Leipzig, se ranger à cette opinion (1). D'après Weisse, l'Evangile en question contient vraisemblablement les études de l'apôtre, qui furent rédigées immédiatement après sa mort. Ces études consistaient en ce que Jean n'avait pas prétendu donner les discours du Sauveur littéralement, mais tels qu'il les avait conçus dans sa vieillesse, après qu'il se fut familiarisé avec la philosophie hellénique. Cependant, les disciples de Jean ne firent pas cette distinction, et donnèrent comme la pure parole du Sauveur ce qui n'en était qu'un développement sous le point de vue platonicien. Une pareille hypothèse jure avec le ton et le but de l'Evangile tout entier; elle jure avec la première épître du même apôtre, dont les rapports

(1) Rettig, mort en 1836, à peine âgé de trente-huit ans, et professeur à Zurich, aurait été l'un des plus purs soutiens du supernaturalisme, si la mort lui avait permis de réaliser de vastes projets qui auraient fait oublier les légers tributs payés au rationalisme pendant qu'il n'était que répétiteur à l'université de Giessen. Quand ses écrits, pleins de chaleur et semés d'idées vraiment libérales (et le pur christianisme est vraiment libéral), ne l'attesteraient pas suffisamment, je n'en voudrais pour preuve que ces paroles prononcées par lui trois semaines avant sa mort, avec un serrement de main expressif : « Mon ami, souvenez-vous qu'on n'est pas rationaliste quand on se voit mourir ».

avec l'Evangile sont si frappans, et pour le style et ponr le contenu; mais les hypothèses ne coûtent rien quand on prétend à tout prix s'écarter de la route battue (1).

Enfin Bretschneider se montra, qui avec tout l'artifice du langage qu'on lui connaît, même quand il s'exprime dans la langue des anciens Romains, exposa ce qu'il nommait les *probabilités* de la non-authenticité du quatrième Evangile. Il prétendait prouver que ni l'apôtre, ni aucun autre Juif devenu chrétien, ne pouvait en être l'auteur, mais seulement un gentil converti à la foi chrétienne qui prit sur lui, probablement vers le milieu du second siècle de l'Eglise, de le rédiger pour fermer la bouche à des contradicteurs du Christ et desapôtres. C'est ce qui expliquerait cette tendance de l'Evangile à passer sous silence une quantité de choses qui se trouvaient dans les synoptiques, et dont les gentils n'avaient pas besoin pour être amenés à la connaissance du verbe éternel (2).

Il ne sera pas inutile de citer quelques-unes de ces probabilités contre l'authenticité :

« Jésus, d'une façon toute contraire à sa manière de parler par images, par paraboles, et avec cette simplicité qui lui est propre et dont les synoptiques s'accordent à rapporter les principaux traits de ses discours; Jésus, dis-je, se sert, dans le 4e Évangile, d'une méthode qui rappelle les habitudes de l'école; il em-

(1) *Die Evangelische Geschichte kritik und philoso. bearbeitet.* Leipzig, 1838.

(2) *Probabilia, de Evang. et Epist. Joannis apostolici, indole et origine.* Leipzig, 1820.

ploie un langage mystique, s'exprime d'une manière obscure : de telle sorte que les plus habiles parmi les commentateurs ont de la peine à s'entendre sur le vrai sens de ses paroles (p. 2). » — « Les discours de Jésus renfermés dans le 4e Évangile sont destitués de tout caractère interne de vérité ; ils ne reproduisent ni le temps, ni le lieu, ni les hommes avec lesquels Jésus vivait, tandis qu'ils expriment parfaitement la couleur d'un âge qui a suivi les temps apostoliques (p. 31) ». — « Dans les discours de Jésus qui sont contenus dans les premiers Évangiles, on trouve cette variété de diction qui est le trait caractéristique d'un docteur populaire ; car un tel docteur ne pouvait pas avoir de système arrêté, il instruisait suivant l'occasion, en se prêtant aux mœurs, aux coutumes, aux conditions des personnes auxquelles il s'adressait. En effet, on voit Jésus enseigner tantôt de la manière la plus simple, tantôt emprunter à la poésie des images et à la nature des similitudes. Aujourd'hui, ses paroles sont douces et réfléchissent la tranquillité de son âme ; une autre fois, elles sont empreintes d'indignation. Il lui arrive dans certaines circonstances d'expliquer la loi de Moïse ; dans certaines autres, il se déchaîne contre les additions qu'y ont faites les scribes et les pharisiens. Ici, il corrige les erreurs et dénonce l'immoralité ; là, il cherche à résoudre les difficultés, et parle des dangers que court la patrie. Qu'avez-vous, au contraire, dans le 4e Évangile ? le même mode d'enseignement depuis le premier chapitre jusqu'à la fin, et partout, dans les discours, la même manière de s'exprimer. C'est

une apologie continuelle de la haute dignité de Jésus et de sa divine mission; du reste, aucun raisonnement qui s'attaque aux erreurs des saducéens ou aux mauvaises habitudes de la nation, aucune parabole, rien de cette éloquence qui annonce l'inspiration du souffle divin (p. 32) ».

Ce n'est, comme on le voit, que par des critériums internes que Bretschneider prétendait infirmer l'authenticité du 4e Évangile. Quant à invalider les témoignages historiques, il se contenta de dire que ces témoignages n'avaient pas assez de poids, qu'il leur manquait une condition nécessaire, l'antiquité, et qu'ils ne pouvaient d'aucune manière contrebalancer la force des raisonnemens apportés contre eux (page 220) (1).

Le docteur Paulus fut un de ceux qui repoussèrent le moins les probabilités de Bretschneider; mais il n'entrait pas dans le système de son interprétation naturelle de les admettre en plein. C'eût été avouer que les tours de force dont il avait usé pour expliquer les miracles du quatrième Évangile avaient été employés inutilement. Il fit donc connaître ses sentimens de manière à ce qu'ils pussent concilier l'opinion commune avec celle du nouveau critique. Il déclara qu'entre les Synoptiques et saint Jean il existait une différence réelle; néanmoins il ne voulut pas entendre parler des idées particulières à l'apôtre saint Jean, diverses de celles qu'il pouvait avoir dans les pre-

(1) Les écrits les plus saillans parmi le grand nombre de ceux qui combattirent Bretschneider, sont, sans contredit, ceux de Schott, Paré, Fleck et Stein; l'auteur des *Probabilia* le reconnaît lui-même.

mières années de son apostolat, particulièrement sur sa manière de concevoir le *logos*. Il soutint que la différence de ton et de couleur locale pouvaient provenir non de ce qu'un Égyptien ou tout autre avait rédigé l'Évangile au douzième siècle, mais de ce qu'un disciple de l'apôtre lui-même, nommé aussi Jean, et qui connaissait parfaitement les idées de son maître chéri, avait lui-même tenu la plume et s'était exprimé à sa façon (1).

Le résultat de cette dispute ne fut donc pas en faveur de la non-authenticité de l'Évangile, quoique de Wette continuât de proclamer que l'Évangile attribué à Jean ne pouvait guère être considéré comme

(1) A. Néander, après avoir rappelé les plus fortes objections fait cette remarque : « Que l'on cède, dit-il, sans prévention à l'impression que fait éprouver le *Discours sur la montagne*, et que l'on se demande ensuite s'il est probable qu'un génie aussi sublime, aussi profond et aussi puissant, ne se soit servi, durant tout le cours de son ministère, que d'un seul genre de locution. Un esprit qui étendait sa puissance non-seulement sur les caractères simples et pratiques, mais encore sur les génies scrutateurs et profonds, tels que Paul, doit aussi, dans l'occasion, avoir répandu des élémens propres à une pareille direction. De même que le christianisme attira bientôt de divers lieux et des directions les plus opposées les esprits les plus diversement cultivés, et qu'il se montra avec une puissance irrésistible, soit à l'idéal, soit au réel de la vie spirituelle, de même l'action provenant de la nature intérieure du christianisme ramène à l'idée de la réunoin de tant d'élémens et de locutions divers dans la personne du fondateur du christianisme. » Puis, le même écrivain prouve par des exemples que la manière dont les synoptiques rapportent les discours de Jésus n'est pas si différente de celle de Jean, comme on l'a exagéré. Comparez *Neander's das Leben Jesu Christi*, etc. (Vie de Jésus dans la liaison historique des faits qui la composent), 3[e] éd., Hambourg, 1839.

l'ouvrage d'un pêcheur du lac de Galilée, qu'il surpassait trop un esprit cultivé et initié à la philophie des Alexandrins (1). Bretschneider lui-même, après avoir été spectateur impartial de la lutte qu'il avait provoquée, déclara que de nouvelles lumières étaient venues le persuader de l'authenticité de l'Evangile (2). Cependant les soupçons sont revenus de nouveau chez plusieurs, et Strauss qui, sans façon, avait rayé du Canon les quatre Evangiles sans exception, s'était appliqué particulièrement à faire écrouler sur ses bases celui qui se mettait le plus à l'encontre de son système mythique. J'ai rapporté la déclaration qu'il a faite dans la troisième édition de son ouvrage; elle me dispense de reproduire ses argumens, du reste, presque identiques avec ceux de Bretschneider. Je ne puis m'empêcher néanmoins de faire remarquer que si cette rétractation de Strauss n'est pas aussi formelle que celle de Bretschneider, il faut peut-être l'attribuer à l'indécision du commentaire de de Wette, et, oserai-je le dire, au tâtonnement que l'on voit chez Néander lui-même dans quelques endroits de *la Vie de Jésus*, et que Strauss ne pouvait regarder comme des décrets de la science et de la foi religieuse. On doit pourtant savoir gré au docteur Strauss

(1) Voir *Magasin pour les prédicateurs chrétiens*, publié par Tzschirner, t. II, 154; et il ajouta dans sa *Dogmatique*, t. I, 292, que ses *Probabilia* n'avaient eu d'autre but que d'éveiller l'attention des savans et de leur donner l'occasion de raffermir les bases de cet Evangile.

(2) Voir son *Introduction* et le *Commentaire* qu'il a publié plus tard.

d'avoir hautement déclaré que son livre, qui n'avait quelque portée que par l'unité forte dont il l'avait imprégné, a perdu nécessairement ce caractère par les concessions qu'il a été obligé de faire à la critique (1).

Après avoir cité du professeur de Wette les paroles par lesquelles il crut devoir expliquer lui-même, dans le premier tome de son *Commentaire*, les rapports d'idées que l'on pourrait trouver entre le docteur Strauss et lui, il convient de donner un précis de celles par lesquelles il termine son commentaire de saint Jean, et qui résument sa pensée sur la question dont je viens d'exposer les débats.

De Wette appelle d'abord l'attention sur les principes incontestés d'où la critique de l'histoire évangélique doit partir. Voici les principes dirigeans de cette critique : « D'abord elle doit avoir un point d'appui historique et pouvoir se rattacher à des faits assurés par des témoignages ou des recherches ultérieures. Ici apparaît avant tout le résultat de la critique des sources de l'histoire évangélique, des recherches sur l'origine et l'authenticité des Évangiles. Il est vrai que

(1) Au moment de mettre sous presse, je reçois une nouvelle critique en forme de cet Evangile, par Bruno Bauer, et qui porte pour épigraphe ces paroles adressées en apparence à son frère, mais en réalité à ses lecteurs : « Tout est pour ceux qui sont purs ». L'auteur, se fondant sur une assertion au moins singulière de Twesten (*Vorlesungen*, 144 de la 2e édition), « que le canon des Ecritures n'est pas encore entièrement fermé », se donne, lui Bruno Bauer, la mission d'en exclure pour toujours le 4e Evangile. Du reste, ceci n'est qu'un coup d'essai du jeune écrivain, qui annonce l'intention de s'attaquer successivement aux trois autres Evangiles.

ces recherches sont, d'après leurs fondemens intérieurs, intimement liées avec la critique de l'histoire; mais, lors même que les fondemens extérieurs ou témoignages ont souvent peu de valeur, néanmoins on ne saurait, sur de simples soupçons touchant les criteriums internes, repousser les raisons de croire à l'authenticité de l'Évangile de Jean, qui repose sur l'authenticité apostolique de la Ire épître de cet apôtre, qui peut à peine être attaquée. Quant à ce qui regarde les trois synoptiques, leur origine par la tradition est un des résultats de la critique qui me paraissent les mieux établis. Cependant je n'ai encore qu'une présomption négative, parce que je ne suis encore parvenu à aucune certitude touchant le 4e Évangile. La question serait facile à résoudre, si l'on pouvait présupposer l'authenticité et la véracité de ce 4e Évangile, comme l'ont fait tous les devanciers de Strauss, qui ont usé largement de la liberté en matière de critique. Mais je ne suis pas en état de repousser victorieusement toutes les attaques de ce savant sur la crédibilité de Jean, de même que je ne puis me joindre à lui dans son rejet décidé de l'Évangile de cet apôtre. Il me manque donc un point d'appui solide, et je dois faire mes réserves, jusqu'à ce que de nouvelles clartés me soient venues par des recherches auxquelles je compte me livrer encore.

« Lorsque l'authenticité d'une source historique est mise en question, soit en entier, soit partiellement, le mieux est de chercher un bon point d'appui dans d'autres sources, témoignages ou faits, afin de les comparer. Nous trouvons ce point d'appui pour

l'histoire évangélique dans les épîtres de saint Paul, dans l'histoire véridique de ses voyages, dans l'existence, la foi et les traditions de l'Église chrétienne, et même dans les témoignages extérieurs de Josèphe, Tacite et autres auteurs profanes. Il est vrai que tous ces points d'appui offrent peu de ressources à la critique des détails de l'histoire évangélique; mais les faits principaux en reçoivent néanmoins de l'assurance, et imposent des limites que la critique n'ose franchir.

« En second lieu la critique doit reposer sur des principes qui sont ou généraux ou particuliers. A la première classe appartiennent ceux d'où sont partis plusieurs critiques, tels que Paulus ou Strauss, qui veulent que, semblable à tout autre individu de l'espèce humain, Jésus ait été soumis aux lois générales du savoir et du pouvoir qui sont dans les limites du fini. Ce principe est juste, et ferme la porte à ces représentations fantastiques de toute science et de tout pouvoir que nous nous faisons de Jésus d'après les données historiques. Mais toute limite qu'on trace est nécessairement mobile et extensible, et l'expérience seule pourra nous faire découvrir où l'on doit fixer celle qui concerne le pouvoir et le savoir de Jésus, ou si l'on ne doit pas plus l'étendre pour lui que pour tout autre individu. On a aussi injustement rejeté chaque miracle, c'est-à-dire chaque action dont nous sommes incapables nous-mêmes. On doit garder ouvertement sur ce point une certaine susceptibilité par laquelle sans doute le principe demeure quelque peu vague.

« ... Un principe d'expérience qui peut s'appliquer

à toute l'histoire, est que toute grande découverte, création et fondation dans la vie humaine, lors même qu'elle a son fondement dans le désir et les besoins des masses, n'en appartient pas moins toujours à l'activité d'individus supérieurs. Strauss paraît être parti du point opposé. Les masses peuvent bien donner l'élan à certains mouvemens généraux, à une époque, à une nation, à une corporation, telles la réformation et la révolution française; mais on ne peut leur attribuer les momens décisifs qui n'appartiennent qu'à certains individus. A ce principe d'expérience se rattache l'idée religieuse que l'homme, par suite de sa peccabilité, a besoin de direction et de communion, et comme dans la communauté chrétienne nous reconnaissons Christ comme chef et guide, il se forme par là même le principe d'histoire ecclésiastique qui sert de base tant à l'existence chrétienne qu'à l'histoire évangélique dont Jésus-Christ est le fondateur; principe dont les critiques de l'histoire évangélique ne sauraient départir.

« Avec raison le docteur Kern, dans ses *Faits principaux de l'histoire évangélique*, a cherché à établir l'idée de la personnalité de Christ comme sauveur, afin de la placer comme pensée fondamentale de la critique. Je crains néanmoins que cela lui ait fait accorder trop de place à la manière de voir dogmatique. Il n'y a aucune nécessité que l'idée de l'église sur Christ qui a dominé jusqu'à présent, s'écroule en entier devant l'historique tel que la critique peut et doit le reconnaître. Dans la dogmatique de l'église et même dans le Nouveau-Testament, la personne de Jésus est

traitée d'une manière plus surnaturelle qu'historique, d'après laquelle on lui attribue une indépendance *absolue*, tandis qu'elle n'en a qu'une *relative*, mais au plus haut degré supérieure en la prenant historiquement et naturellement. Elles s'accordent toutes deux à considérer Jésus comme le libre auteur de la révélation chrétienne et du salut. Tandis que dans la manière surnaturelle on enveloppe tout ce qui a rapport à son œuvre dans l'obscurité mystérieuse du divin, l'historien est forcé, pour conserver quelque force à son humanité, d'y poser certaines limites qui sont, il est vrai, difficiles à fixer. Après que la manière naturelle a réuni tous les détails dans une image historique, elle se trouve conduite à la surnaturelle qui trouve dans cette même image l'œuvre et la révélation de Dieu. Il existe une grande difficulté pour celui qui étudie l'histoire de la vie de Jésus, vu qu'il ne lui est pas permis de passer de tous les points isolés de la conception naturelle à la surnaturelle. Sur plusieurs points on n'a que des données insuffisantes, par exemple, sur les rapports de Jésus et de Judas; d'après Jean, Jésus a connu dès le commencement l'action que Judas devait commettre, mais si nous l'admettons nous anéantissons par là l'action morale et éducative de Jésus; d'un autre côté, si nous admettons que Jésus n'a point agi avec cette vue claire et décidée dans l'avenir, nous venons non-seulement sur le terrain de l'hypothèse, mais encore nous entrons en conflit avec la foi pieuse. C'est pour ces raisons qu'une histoire psycologique-critique m'a toujours paru une chose épineuse et difficile, et j'ai

secoué la tête en voyant le zèle avec lequel on se jetait dans cette partie. On a vu suffisamment de nos jours ce qu'il y de dangereux dans cette entreprise.

« Sans chercher à fixer le degré de connaissance et d'intentions avec lequel Jésus agissait, je désire seulement établir que Jésus est le fondateur du christianisme. Mais ce principe ne renferme pas en lui que Jésus soit l'auteur de toute l'apparition que nous nommons christianisme, de toutes les parties de la doctrine chrétienne, de tous les instituts chrétiens, et qu'il ait tracé jusqu'aux plus petits détails la route par laquelle l'église apostolique a continué de se mouvoir; nous n'osons et ne pouvons qu'admettre simplement qu'il a, comme dit Paul, *posé le fondement* sur lequel les Apôtres ont continué à bâtir. Ce fondement est intérieur : ce que Jésus voulait s'est accompli en lui-même, c'est-à-dire l'harmonie entre le divin et l'humain ou l'union avec Dieu, par laquelle il est parvenu à la connaissance de sa supériorité et de sa vocation de Sauveur. Puis il posa le fondement extérieur non en établissant comme docteur une doctrine accomplie, mais en allumant les lumières de l'esprit, en montrant dans ses sentimens et ses actions son intimité avec Dieu et la piété de sa vie intérieure; et c'est par là que ses disciples eurent l'idée de son infinie supériorité et de sa haute perfection. »

Suivent ensuite des réflexions sur la manière de considérer la puissance miraculeuse de Jésus et sur sa résurrection qu'il regarde comme un fait chrétien, mais dont il est permis à la critique de chercher le comment. Puis il se plaint de ceux des théologiens,

et surtout des plus jeunes de notre temps, qui veulent à toute force faire passer pour historiques tous les récits évangéliques, en faisant de cette question une affaire capitale, « comme si les premiers chrétiens, dit de Wette, à l'instar de Lessing, n'avaient pas ignoré les neuf dixièmes des choses que nous apprenons à nos cathécumènes, et n'en avaient pas été malgré cela et plus croyans et plus pieux! » Il finit par ces paroles étranges : « On dit que de constater sceptiquement l'incertitude et l'obscurité de l'histoire évangélique peut refroidir la piété chrétienne. Je réponds à cela que la légèreté et l'illusion avec lesquelles on cherche à maintenir l'incertain et à éclaircir ce qui est obscur au moyen d'hypothèses et de combinaisons, fait du tort à la pureté de la foi. Et qui oserait dire qu'une modeste confession de notre ignorance des choses non essentielles ne puisse pas s'unir à une foi chaleureuse et pleine de vie?—Mais, ajoute-t-on, le peuple qui apprend que sur plusieurs points de l'histoire évangélique, les théologiens élèvent des doutes, le peuple va alors plus loin et finit par douter de tout. — Je réponds encore qne le peuple doit rester sous l'influence des ecclésiastiques. Soyez ses conducteurs vous tenant fermes dans la foi, soyez remplis de l'esprit de charité et d'amour; pénétrez-vous des sentimens évangéliques, prêchez le Christ, qui se montre aussi vivant dans l'histoire que dans tous les cœurs chrétiens, et dès-lors tous les doutes auront perdu leur influence. » (1)

(1) *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament* 3 theil, p. 214-222.

Si l'on ne savait pas que ces paroles ont été écrites par un homme grave, et dont il serait absurde de méconnaître les hautes facultés intellectuelles, il serait difficile de ne pas les regarder comme une mauvaise plaisanterie. Que penser, en effet, d'un conseil donné à des hommes livrés au doute de rester fermes dans la foi, et au peuple de demeurer sous l'influence de conducteurs qu'il sait se livrer à toutes les incertitudes du scepticisme. Une telle confusion de mots et de choses doivent au moins compromettre les principes, s'ils n'accusent pas la faiblesse de celui qui les émet.

CHAPITRE XI.

Philosophie de Kant, son influence sur les théologiens rationalistes.

La décadence de la philosophie de Wolf était, depuis longtemps constatée, et la philosophie populaire ne captivant pas les esprits sérieux sans que la théologie montrât le moins du monde le désir de régner dans le monde des intelligences, force fut à la philosophie de se présenter de nouveau pour chercher à soutenir le monde moral dans sa décadence; comme il s'agissait autant de réparer le mal antérieur que d'en prévenir d'autres, celui en qui la philosophie se fit homme commença par faire table rase des systèmes anciens de la philosophie, de la même manière que les rationalistes avaient fait de la théologie; il prétendit qu'en s'enfonçant dans les profondeurs de la constitution morale de l'homme on en ferait jaillir beaucoup mieux les sources de la vraie religiosité et de la pure moralité. L'homme qui s'efforça d'exécuter cette tâche si noble, mais si difficile, est Emmanuel Kant. Eh! qui pourrait lui en vouloir de ne l'avoir pas entièrement accomplie, lorsqu'il unissait à de si vastes connaissances un si profond amour de la vérité!

L'examen des produits philosophiques de ses devanciers et en particulier du dogmatisme pédantesque

de l'école de Wolf, avait fait reconnaître à Kant que l'entendement humain avait toujours été plus ou moins regardé comme le principe des connaissances humaines; portant d'abord toute son attention sur cette base de la philosophie qu'il trouva bien fragile, il n'hésita pas à lui substituer la raison comme étant le pouvoir des idées pures et des principes. Il en vint jusqu'à soutenir qu'il n'y a pas de vérités spéculatives;. que les idées de Dieu, de liberté et d'immortalité étaient comme des postulans de la raison pratique et de la conscience; et que cette foi qui avait sa source dans la raison pure était le seul fondement de la vraie église chrétienne. D'où il suit que la Bible, étant le livre vraiment populaire de la religion, devait nécessairement avoir pour objet de moraliser le peuple, et que pour cet effet ses interprètes ne devaient y chercher et ne pouvaient y trouver que la pure morale.

Afin de faire recevoir ses principes, Kant écrivit une critique de la raison pure, dans laquelle il soumit les forces de l'esprit humain à un sévère examen, pour en apprendre ce que l'homme pouvait savoir et devait faire, ce qu'il pouvait croire et pratiquer; désirant, comme but principal de ses efforts, extirper par la racine les mauvais systèmes de philosophie, qui étaient, suivant lui, la source d'un vulgaire matérialisme. Néanmoins, si haut que Kant plaçât la raison, il ne plaçait pas dans ses attributions de connaître réellement le divin, et en général ce qui dépasse les sens; il rejeta donc toutes preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme que l'on

tirait de la raison purement théorétique, quoiqu'il trouvât en elle l'idée d'un être parfait, de la liberté et de l'immortalité. Comme il fait dériver de la seule raison pratique sa doctrine divine et morale, Kant donne par là au rationalisme de nouvelles forces, puisque cette raison pratique doit être le principe de la religion et de la morale à l'exclusion de toute autre source. Certes, on ne peut s'empêcher d'avouer que les intentions de Kant étaient nobles et pures, et que dans l'ignorance où il était des vrais principes constitutifs de la nature humaine, il n'ait assis la morale sur des bases respectables; car le sens moral est agréablement affecté de voir un homme qui proclame les lois de la moralité humaine d'une manière absolue; qui, sans consulter ni les désirs, ni les penchans de l'homme, ni encore moins les intérêts matériels de la vie, exige en tout et partout une parfaite obéissance, malgré les réclamations d'une volonté corrompue; oui, l'on confesse que c'est là tout ce qu'un homme peut enseigner de plus sublime; mais que l'on s'observe bien soi-même, que l'on observe bien les autres, et l'on se convaincra bientôt que cette théorie est impraticable, et tout ce qui est impraticable n'est pas fondé sur le vrai. Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté, dit un apôtre, et dans ce système de la raison pratique y a-t-il place pour l'esprit de Dieu.

Il est vrai que la révélation n'est pas rejetée par l'école de Kant, mais sa signification n'est plus la même. La religion où l'on doit savoir que quelque chose est un commandement divin, celle-là est révé-

lée; et celle dans laquelle on doit savoir qu'il y a un devoir avant de connaître que Dieu a commandé, est la religion naturelle. Une religion peut être en même temps naturelle et révélée, si elle est constituée de telle manière que l'homme, par le seul emploi de sa raison, aurait pu et dû parvenir à sa connaissance. Dans ce cas la religion objective est la naturelle, et la subjective est la révélée. Il faut dans tous les cas que la révélée soit conservée dans des traditions certaines ou dans des livres saints; elle disparaîtrait du monde si de temps en temps elle n'était rappelée publiquement, ou s'il ne se passait dans l'intérieur de chaque homme une continuelle révélation surnaturelle. Et c'est ce qui la rend nécessaire à une constitution de l'église qui doit s'appuyer elle-même sur la parole écrite (1).

Le premier théologien qui rendit ses contemporains attentifs à la philosophie de Kant fut Schultze, qui par ses éclaircissemens sur la critique de la raison pure, mit à la portée de plusieurs, ce que la phraséologie de Kant semblait n'avoir réservé que pour certains esprits d'élite (2). Bientôt l'enthousiasme s'em-

(1) Voir de Kant, *la Religion dans les limites de la seule raison*, édit. de Kœnigsberg, 1793, p. 63, 122-124, 207-222, 296-314.

(1) *Eclaircissemens sur la critique de la raison pure de Kant.* Un vif attachement pour la personne de Kant, dont il avait protégé les premiers essais, joint, il faut le croire, à une profonde conviction, portèrent Schultze à montrer, surtout aux théologiens, que, loin de leur être contraire, cette philosophie venait à leur secours; qu'elle laissait aux choses divines toute la liberté, et n'entravait point le développement de la foi chrétienne.

para du grand nombre, et sans parler de ceux qui, comme Reinhold, la propagèrent dans les limites de l'enseignement philosophique, des théologiens distingués répondirent à l'appel de Schultze, et firent du kantianisme le piédestal sur lequel ils élevèrent leur nouvelle théologie, c'est-à-dire le rationalisme philosophique. Parmi eux l'on doit distinguer Tieftrunk, Heydenreich et Krug, qui ne se démentirent jamais dans leurs efforts, tandis que Staüdlin, Ammon, Röhr et Wegscheider ont fait subir plus ou moins des modifications aux idées kantiennes dans leur application à la théologie.

Tieftrunk, né en 1760, près de Rostock, était pasteur à Berlin lorsque la publication de quelques écrits lui valut la chaire de philosophie à Halle; il l'occupa avec assez de distinction, quoiqu'on lui reproche trop de prolixité dans ses ouvrages, dont le meilleur est sans doute celui qui traite des fondemens de la morale. Cependant, celui qui lui a acquis le plus de célébrité est sa *Censure de la doctrine protestante*. Tieftrunk avait le bon sens de rejeter l'expression de religion naturelle, parce qu'il était d'avis que l'on ne pouvait pas tirer de notion religieuse de la nature perçue par les sens, et que les sciences naturelles ne peuvent pas davantage nous élever jusqu'à elle. J'aimerais mieux dire que toute vérité est naturelle, puisque rien n'est vrai que ce qui est fondé sur la nature. Aussi tous ceux qui croient à la religion révélée, la croient également naturelle, parce qu'ils savent qu'il n'existe pas une vérité dans l'Evangile qui ne réponde à l'un des besoins de la nature humaine. Mais ce n'est pas ainsi

que l'entendait Tieftrunk ; il n'effaçait le mot de nature dans ses considérations religieuses que pour lui substituer celui de *raison*. Ce n'est pas à dire que la religion révélée ou surnaturelle ne puisse exister avec la religion de raison; non, Tieftrunk admet la possibilité d'une religion révélée, et voici comment il raisonne : Le contenu d'une doctrine surnaturelle est ou théorétique ou pratique; la première se rapporte à l'agrandissement de nos connaissances de la nature sensible, l'autre à l'agrandissement de nos connaissances par des règles, comme lois de la volonté. La possibilité que Dieu puisse donner à l'homme des connaissances auxquelles il a la puissance de parvenir, mais auxquelles il n'est pas encore parvenu, ne peut être mise en doute, puisque cette pensée n'a rien de contradictoire. Et cependant, cette possibilité ne peut pas être démontrée, parce que nous ignorons les lois des causes surnaturelles. Quant à la question si Dieu peut nous faire part de connaissances qui dépassent les bornes des facultés humaines, Tieftrunk y répond négativement, par la raison qu'une telle connaissance ne pourrait être communiquée à l'homme qu'autant qu'il aurait reçu une faculté surnaturelle de compréhension; tout en ajoutant que pour être *surraisonnable*, cette opinion ne devrait pas pour cela être traitée de déraisonnable (1).

Le kantianisme fut également représenté à Halle par Heydenreich, né en 1764, et mort au com-

(1) *Censure des idées de la doctrine protestante*. Berlin, 1796, t. 1, p. 66-144.

mencement de ce siècle. On était étonné de lui voir admirer avec ardeur Kant et Klopstock, deux génies d'une trempe bien différente; mais Heydenreich n'aimait dans l'auteur de *la Messiade* que les grâces du style, les beautés sévères de la poésie, et non les doctrines foncièrement évangéliques, quoiqu'il avouât que le surnaturel de la Bible pouvait être considéré comme une action de Dieu dans le monde tout en dehors de la nature, et dont aucune philosophie ne pouvait prouver l'impossibilité (1). Un autre défenseur très actif de la philosophie de Kant, est celui qui occupa à Kœnigsberg la chaire qu'avait illustrée cet homme célèbre; je veux parler de Krug, qui échangea, en 1809, cette chaire pour celle de Leipzig qu'il occupe encore aujourd'hui. Écrivain fécond et passionné, Krug a employé toutes les voies possibles pour étendre l'empire des idées philosophiques de Kant aux dépens de l'ancienne foi. Discours, articles de journaux, dictionnaires, manuels, il prenait toutes les formes, et l'on peut même dire tous les tons, car il ne dédaignait pas la satire quand il la croyait utile contre ses contradicteurs. Il semblerait qu'aujourd'hui, après une longue carrière (il est né en 1770), il dût jouir du fruit de ses travaux; mais on assure que son amour-propre blessé contemple avec un sentiment amer cette génération qui n'applaudit plus à ses dissertations philosophiques, et comme, après avoir soutenu des luttes acharnées contre les repré-

(1) *Considérations sur la philosophie de la religion naturelle.* Leipzig, 1790, t. II, p. 192.

sentans trop exclusifs de l'autorité en religion et en politique, il semble aujourd'hui se rapprocher d'eux, du moins en ce qui concerne la politique, dont il combat les tendances libérales, il s'ensuit que sa popularité s'évanouit de jour en jour, et il n'est pas insensible à ce dépérissement de ses lauriers. Celui de ses ouvrages qui a le plus marqué dans sa carrière philosophique est son *Dictionnaire de la philosophie ;* dans sa carrière théologique, ce sont ses *Lettres sur la perfectibilité des idées religieuses,* qui ont eu le privilège de servir de base à tous les systèmes modernes sur la perfectibilité en matière de religion. Mais j'aurai occasion d'y revenir lorsque je les associerai à l'ouvrage d'Ammon sur le même sujet ; il me faut montrer maintenant combien cette religiosité de la raison pratique a fait arriver les théologiens qui s'abreuvèrent au kantianisme, à la religion des sociniens qu'ils avaient si longtemps combattue comme la peste des temps modernes. Je n'indiquerai, il est vrai, que les principaux d'entre eux, quoique tous les théologiens contemporains de Kant et beaucoup encore de notre époque aient suivi le même système, parce qu'en dehors de la théologie spéculative et du système strictement orthodoxe, on ne peut guère se rattacher à des principes plus sérieux que ceux sur lesquels repose l'inexorable loi du devoir.

CHAPITRE XII.

Rationalisme socinien ou mystique. — Planck, Staüdlin, Ammon, Krug, Schott, Nitzsch, Tzschirner, Zimmermann, Böhme.

Que la religion chrétienne offre à l'esprit humain des obscurités et confonde même toute notre raison dans quelques faits qu'elle présente à notre foi, il n'y a pas plus lieu de s'en étonner que de voir la nature nous présenter certains phénomènes dont nous n'apercevons ni la cause ni le véritable but. *L'idée* seule de la révélation emporte avec elle qu'elle révèle à l'homme quelque chose qui ne lui serait pas venu en idée sans son secours; et, pour celui qui admet la possibilité d'une révélation, il y aurait inconséquence à rejeter ce que cette révélation communique aux hommes, bien que l'esprit humain ne puisse le pénétrer. Et voilà pourtant dans quelle erreur tombèrent les sociniens des derniers siècles, lorsqu'ils voulurent se faire un christianisme surnaturel, sans christologie, c'est-à-dire en élaguant tout ce que demandent de l'homme les rapports que la révélation a établis non-seulement entre Dieu et lui, mais encore entre Jésus et ceux à qui il venait révéler les volontés de son père. Une fraction des théologiens qui ne pouvaient pas échapper à la nécessité des principes anciens, si l'on ne voulait pas donner gain de cause au paganisme, mais

à qui une inconséquence ne répugnait pas, tombèrent dans la même erreur, et ramenèrent dans l'Église luthérienne la plus grave des hérésies, parce qu'elle est la plus fatale à la piété chrétienne; en effet le socinianisme, tout en admettant une révélation surnaturelle dans le sens ancien, ne fait de Jésus-Christ que l'homme assez favorisé de dons surnaturels et moraux pour apprendre à ses frères la croyance à un Dieu unique et à l'immortalité, que, sans cette révélation spéciale, les hommes n'auraient jamais connus.

Il y a cette différence entre les sociniens du dix-septième siècle et les sociniens modernes, que les premiers distinguaient encore la révélation de l'inspiration divine, tandis que les derniers, plus conséquens, confondent les deux idées; et, pour peu qu'on les voie affaiblir l'ancienne idée d'inspiration si flexible en elle-même, il ne restera bientôt plus qu'un naturalisme sérieusement énoncé, avec des paroles prises çà et là dans l'Ecriture sainte pour en fortifier les principes (1). A ce socinianisme, dont ils ne veulent

(1) Le principe des sociniens était de chercher et de trouver le pur enseignement biblique. Etait-ce leur faute si dans leurs résultats ils sont allés plus loin que Luther et Calvin? Ils n'ont été peut-être que plus conséquens. On ne peut donc pas en vouloir au socinianisme, qui se cache dans une fraction considérable et éclairée des rationalistes modernes: et la seule chose qui étonne de leur part, c'est la secrète horreur qu'ils semblent avoir pour le nom de socinien, quand ils ont arboré toutes les couleurs du socinianisme. Comme eux, les sociniens ne voulaient d'autre base que la Bible, et leur seul article de foi était la croyance à Jésus médiateur; comme eux, ils se livraient à des travaux critiques: Crell et Schlichting l'ont prouvé. Sans mauvaise intention, eux aussi ne se servaient de leur exégèse destructive

pas accepter le nom tout en en acceptant les principes, paraissent s'être rattachés principalement Staüdlin, Ammon, Planck, Nitzsch, Tzschirner, Schott, Baumgarten-Crusius et Bretschneider, quoiqu'ils laissent tous apercevoir quelques nuances caractéristiques dans leur physionomie. C'est ainsi que Staüdlin se présente plus comme moraliste que comme dogmatique; Baumgarten-Crusius, plus rapporteur spirituel des opinions des autres que professant lui-même des opinions déterminées; Ammon, plus rhéteur et élégant écrivain qu'homme systématique; ainsi des autres théologiens mystiques et sociniens, qui ne s'accordent en général que pour rejeter nettement l'ancienne doctrine, sans se déclarer expressément contre le rationalisme critique, et prétendant, avec leur néologisme de fraîche date, mieux comprendre le divin du christianisme que toute la tradition chrétienne

que pour appuyer leur dogmatique tronquée, qu'ils désignaient par le nom d'*unitaire;* mais zéro n'est pas une unité. Gabler était plus sincère: ayant eu à s'expliquer à ce sujet, il déclara que les sociniens, ne s'appuyant que sur l'Ecriture sainte, devaient être regardés par cela seul aussi bons protestans que les luthériens et les réformés. Il ajoute même qu'ils ont été les plus conséquens des protestans (Avant-propos de Gabler contenant la réponse à cette question : Les sociniens sont-ils des protestans?) — Cet avant-propos précède un ouvrage de Zerenner qui a pour titre : *Essai nouveau pour la fixation d'un enseignement dogmatique de la révélation et des Saintes-Ecritures, d'après le système des sociniens unitaires* (Neuer versuch zur Bestimmung, etc., etc.). Lubeck, 1820). Cet ouvrage a principalement pour but de démontrer que le socinianisme n'admet pas la foi, mais la raison conduite par la parole divine. C'est présenter le socinianisme sous le jour le plus favorable.

qu'ils répudient tout entière. Il est vrai que leurs intentions sont louables, et qu'ils ont cru sincèrement rallier à eux les partis les plus opposés; comme ils sont à la peine depuis longtemps, ils ont dû s'apercevoir déjà de la stérilité de leurs labeurs. Il y a un abîme infranchissable entre le principe supernaturaliste ancien qui admet la révélation dans toute son étendue, et le rationalisme, même le plus mitigé, qui exprime des choses conciliatrices seulement en paroles, mais qui intervertit nécessairement la signification des mots, et dénature par là les doctrines.

Cependant, au milieu des luttes que se livrent les partis, tout le monde ne se range pas décidément à l'opinion des deux partis extrêmes. Des hommes d'un caractère plus calme et peut-être plus clairvoyant, convaincus qu'on peut faire son profit d'une infinité de choses qui ont été jetées pêle-mêle dans le combat, et qu'il ne s'agit que d'en faire un bon choix en rejetant toute l'ivraie qui s'était mêlée au bon grain, consacrent tous leurs efforts à rédiger un symbole propre à rallier les deux camps opposés; ils croient avoir encore bien mérité de la religion et de leur pays, lors même que leurs essais de rapprochement n'ont pas eu tout le résultat désirable. C'est ce que firent les théologiens dont nous parlons, lorsque le rationalisme empirique et philosophique eut dépassé toutes les bornes d'une critique modérée. Il me serait agréable de dire que les écrivains qui se présentèrent ainsi, le caducée de paix à la main, au milieu des combattans, ne mirent jamais un trop grand contraste

entre leurs intentions et leurs paroles; mais il n'est que trop vrai que les uns, comme Ammon, ont plusieurs fois déserté leur propre drapeau « par une régénération brillante de leur vie (1), » ainsi que Hase l'appelait. Les autres, comme Bretschneider, sont loin d'avoir tenu la balance égale entre les deux partis; ses attaques passionnées contre l'orthodoxie, qu'il confond toujours avec le piétisme et le mysticisme, témoignent d'une irritation, dont il est raisonnable qu'on se dépouille quand on se porte pour médiateur.

Bretschneider lui-même désigne sous le nom de supernaturalistes critiques ceux qui, comme lui, tenant ferme à l'idée d'une action divine qui illumine immédiatement l'esprit humain, en admettent une pareille, quoique progressive, dans les prophètes, dans Jésus et ses apôtres. Cependant, ajoute-t-il, cette illumination n'apporte en eux que des idées générales en matière de religion, que l'on doit distinguer des formes et symboles, qui n'ont rien de commun avec les doctrines divines (2). Quelque envie que l'on ait d'appeler supernaturalistes des hommes qui se font une telle idée de la révélation chrétienne, on ne le ferait qu'aux dépens de la vérité, puisque l'on dénaturerait la signification des mots et des choses. Quoi qu'il en soit, après que les essais d'une dogmatique moins strictement supernaturaliste, entrepris par Michaelis, Doederlein, Morus et Rein-

(1) *Manuel de la dogmatique*, 2e édit. 1838, p. 38.

(2) *Manuel de la doctrine évang.-luther.*, t. 1, p. 81 de la 4e éd. (Handbuch der Dogmatik).

hard, eurent échoué, et que la dent du rationalisme empirique eut continué à ronger tout ce qui pouvait encore rester du squelette de la doctrine évangélique, trois théologiens d'un grand savoir, Plank, Staüdlin et Ammon, se présentèrent d'abord; tous trois étaient doués de qualités bien différentes; on a vu le premier offrir le même caractère de modération et ses moyens de conciliation toujours d'après les mêmes principes; le second, se rapprocher insensiblement dans sa vieillesse des doctrines anciennes qu'il avait méconnues; tandis que le troisième, reprenant la thèse abandonnée de la perfectibilité, cherche à rajeunir ses vieux ans par des essais dont la postérité parlera moins que de ses brillans et évangéliques discours. Staüdlin et Ammon avaient néanmoins introduit le système critique de Kant dans la dogmatique et la morale, comme je l'ai déjà observé; mais le supernaturalisme toujours plus décidé du professeur de Göttingue ne fut accueilli qu'avec les égards dus à l'écrivain, sans retour sur ses ouvrages; tandis que le prédicateur de la cour de Dresde fut reçu dans les rangs du rationalisme avec des honneurs qui se rapportaient autant à l'écrivain qu'à la nouvelle physionomie qu'il avait donnée à ses idées religieuses.

Un homme qui eût mérité le plus d'être écouté, si le langage de la sagesse et de la modération, uni à celui de la science la plus consommée, pouvait se faire entendre au milieu du fracas de la polémique, était sans doute le professeur Planck; dans toutes les questions importantes que son époque avait soulevées, il s'était fait un devoir d'apporter le tribut

de ses lumières et de son expérience, sans avoir transigé avec le rationalisme philosophique de son temps, en ce qui concerne les droits de la révélation. Il avait eu, même sur cette importante matière, le rare talent de se tenir à égale distance des deux extrêmes; et, s'il n'avait pas obtenu la satisfaction de plaire aux zélateurs des divers partis, il avait acquis l'estime des hommes éclairés de toutes les communions chrétiennes, qui plus d'une fois lui en donnèrent les marques les plus flatteuses. Le terrain sur lequel Planck appelait les théologiens des divers partis était celui de l'histoire, parce qu'il pensait que, le christianisme étant un fait qui a sa place marquée dans les annales historiques, ce n'est point par des conjectures plus ou moins ingénieuses que l'on finira par s'entendre, mais bien si l'on parvient à établir les faits relatifs au christianisme sur des bases inébranlables. Planck avait en ceci raison, si l'on ne veut pas donner gain de cause à l'idéalisme, que l'on voit faire si bon marché de l'histoire. N'est-il pas vrai que les idées chrétiennes en général, soit qu'on en restreigne ou qu'on en étende le nombre, naissent des faits qui sont rapportés dans l'Ancien ou le Nouveau-Testament? Si le christianisme, en effet, donne sur la divinité des notions plus élevées, c'est, nous dit l'Évangile, parce que celui-là même qui était dans le sein de Dieu nous l'a fait connaître; si le christianisme garantit à l'homme, mieux que toute autre religion, la vie et l'immortalité, c'est, nous dit l'apôtre saint Paul, parce que Jésus les a mises en évidence par sa résurrection. Il en est de même de l'autorité divine de Jésus, qui repose prin-

cipalement sur sa puissance surnaturelle, et qu'il est nécessaire de constater. On pourrait en dire autant de la doctrine caractéristique du christianisme connue sous le nom de rédemption, et qui ressort du genre de vie et de mort particulier à Jésus. C'est pénétré de ces idées que Planck, indépendamment de quelques écrits que lui inspirèrent les circonstances, et dont le plus saillant est celui qu'il publia peu de temps avant la célébration du troisième jubilé de la réformation (1), et dans lequel il déplore l'indifférence et le scepticisme de son époque autant que les fausses tendances du rationalisme et du piétisme renouvelé; c'est, dis-je, tout pénétré de ces idées qu'il se consacra plus spécialement à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, dont il croyait le flambeau éminemment propre à éclaircir les malentendus des théologiens. On a de lui plusieurs ouvrages de ce genre. C'est d'abord son *Histoire de la doctrine protestante*, qui a pour but principal d'en expliquer la vraie nature, en la dégageant de quelques élémens hétérogènes, et en signalant ce que la raison humaine doit respecter comme la pure expression de la parole divine; ensuite, c'est son *Histoire du christianisme* dans la période de son établissement par Jésus et les apôtres, que l'on doit regarder comme le portique d'un monument plus vaste que Planck voulait élever à la gloire de l'Evangile, et tel que le concevait son supernaturalisme éclairé, mais incomplet; il se

(1) *Sur l'état présent et les besoins de notre Eglise protestante* (Uber den gegenw. zust. und die bedürfnisse, etc.) Erfurt, 1817.

proposait d'amener, par cette démonstration historique, tous les partis religieux à se tendre une main de réconciliation. La tâche de l'écrivain était noble et belle, elle était immense, et la vaste instruction que décèlent ses écrits montre qu'il ne serait pas resté trop au-dessous de son sujet. Qui donc a pu le faire renoncer à un projet qui eût porté au rationalisme philosophique un si grand coup, en lui prouvant son absence complète de l'histoire de la piété chrétienne? Peut-être son âge avancé, peut-être aussi le froid accueil que firent à ses meilleurs écrits les organes des divers partis religieux, ceux du rationalisme surtout. Cependant, il s'en faut bien que le langage de Planck fût le moins du monde celui d'un ami des ténèbres; non, il est par-dessus tout l'ami de l'instruction, et, s'il insiste souvent sur quelque chose, c'est sur la nécessité d'unir la science à la foi. On pourrait même dire que la part qu'il fit à la première est parfois trop avantageuse; et l'on s'étonnerait du peu de succès de ses écrits auprès du rationalisme, si l'on ne savait pas que la postérité seule rend justice aux écrivains modérés (1).

J'ai parlé de la tendance du prédicateur Ammon à se rapprocher davantage d'un drapeau qui ne l'avait pas vu faire ses premières armes. Tant qu'il professa les doctrines de Kant en philosophie, il tenait à ce

(1) Ammon lui reproche avec quelque raison d'avoir passé sous silence, dans ses écrits, des doctrines et des faits qui divisent les partis, et sur lesquels Planck aurait dû s'expliquer avec franchise. Voyez *Magazin für christlicher prediger*, 3e vol., 2e partie, p. 22.

principe, que la vérité ne se trouve ni dans le sentiment seul, ni dans les formules, ni dans la lettre écrite, mais dans la connaissance du *moi* vivant conforme aux lois du sentiment intime. Dirigé par ce principe, Ammon se montrait théiste dans la théologie naturelle, arien dans la théologie chrétienne, et en morale il plaçait le souverain bien dans la conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Il tenait surtout à ce qu'on ne se méprît pas sur la nature de sa foi en Jésus, fils de Dieu; il faisait de cet article de doctrine le point central de l'Evangile, et cette filiation divine de Jésus est la seule chose à laquelle il prétendait reconnaître un vrai chrétien; il ne s'apercevait pas que c'est là un article de foi qui est sans influence directe sur le cœur de l'homme, et qui, par là même, ne saurait être regardé comme le pivot sur lequel roulerait tout l'édifice chrétien. On conçoit que le principe de l'amour divin pourrait être considéré comme le seul point essentiel de la doctrine évangélique, parce qu'autour de ce principe viennent se grouper tous les devoirs dont l'amour facilite l'accomplissement; mais quant au principe posé par Ammon, il laisse trop dans le vague la vie chrétienne.

Déjà les idées qu'a développées plus récemment Ammon sur la perfectibilité du christianisme étaient indiquées dans son *Origine de la révélation immédiate*, où il établit une théorie tout entière de la révélation. Suivant cet écrivain, du moment qu'un homme commence à se perfectionner moralement, naissent dès-lors en lui et s'y développent des pensées et des sentimens profondément religieux que l'on

peut dire venir immédiatement de Dieu, puisque, sans ce perfectionnement moral, il n'aurait jamais acquis ces connaissances divines. Et plus il s'élève à la liberté en surmontant les liens de sa nature physique, plus il se rapproche de la sainteté de Dieu; et la plus noble partie de son être s'élève vers une telle perfection morale, que la force toute-puissante de Dieu ne le touche plus par les sens et la nature physique, mais agit directement par son esprit sur son caractère moral. Alors encore il a le sentiment de la présence de certaines idées auxquelles il n'est pas arrivé de lui-même, par ses propres efforts; et en même temps qu'il éprouve le besoin d'en témoigner sa reconnaissance à son divin bienfaiteur, il éprouve aussi en lui l'irrésistible vocation de communiquer à d'autres les sentimens qui l'animent. C'est ainsi que l'on peut voir naître ces révélations immédiates de Dieu faites à ceux qui sont unis à lui d'une manière intime et dont le caractère subjectif n'est nullement de l'exaltation ou du fanatisme, mais une conscience ferme et certaine que les pensées religieuses qui nous transportent sont l'ouvrage immédiat du père des lumières (1). On ne saurait qu'y faire, mais il est impossible de voir autre chose dans ces idées que du mysticisme socinien au lieu du supernaturalisme. L'élément mystique, et j'entends ce mot dans le sens reçu en bonne philosophie, cet élément se trouve

(1) *De l'origine et de l'essence d'une révél. div. immédiate*, Göttingue, 1797 et plan d'une *théologie pratique scientifique* (Eutwurf einer Wiss. pr. Th.). Göttingue, 1797.

dans le supernaturalisme, et il ne le constitue pas. Autre chose est la révélation, autre chose l'inspiration religieuse des idées dans l'intelligence humaine; sans cela il y aurait autant de révélations immédiates de Dieu qu'il y a de personnes saintement recueillies et écoutant en silence la voix divine qui ne cesse pas de parler en leurs cœurs.

C'est surtout dans son ouvrage sur le développement continu du christianisme, que la fragile orthodoxie d'Ammon vient se briser contre un système conçu en dehors des Ecritures. Il est vrai qu'une religion perfectible semble avoir pour elle le bon sens et l'assentiment d'une raison éclairée; on pourrait dire, comme le docteur Strauss dans son récent ouvrage, que, « quoiqu'il semble contradictoire à l'idée de révélation, lorsqu'on la considère comme provenant de l'Être le plus parfait, de soutenir qu'elle ait besoin de parvenir à un plus haut degré de perfection, que cependant cela peut s'accorder avec l'idée d'un enseignement divin donné à des êtres imparfaits et qui doivent graduellement se perfectionner (1) ». Cependant pour peu que l'on y réfléchisse, cette idée de la perfectibilité ne peut nullement s'appliquer à la doctrine, mais seulement à la manière dont elle est comprise par l'esprit et le cœur. De sorte qu'elle regarde plutôt l'homme qui est le réceptacle d'une vérité, que cette vérité elle-même. Ne serait-ce pas trop absurde de déclarer une vérité perfectible? Avant d'avoir

(1) *Christliche Glaubenslehre, in jhrer geschichltichen Entewickelung*, etc., 1840, t. 1, p. 254.

atteint sa perfection, la vérité n'eût donc pas été une vérité! C'est pourtant à cause de la perfectibilité dont le christianisme lui paraît susceptible, qu'il le croit propre à devenir la religion universelle *lorsque* le seul vrai Dieu sera connu et adoré de tous les mortels. « Tous les rayons du christianisme se réunissent dans la vraie adoration spirituelle de Dieu, comme dans un point central. Or, ajoute-t-il, la vraie adoration de la Divinité est celle qui harmonise la nature avec l'essence de l'Esprit infini, ce qui ne peut avoir lieu qu'en élevant vers lui notre esprit. Tout en payant notre tribut de vénération et de reconnaissance envers celui qui, nous faisant franchir les traditions des temples et les usages des sacrifices de son époque, nous a conduits aux sources primitives de la vérité et nous enseigne par son exemple comment nous devons chercher à trouver le père, nous voyons néanmoins toujours devant nous des profondeurs de sagesse et de connaissance que tous les efforts de notre esprit ne peuvent atteindre (1). » Et un peu plus loin il soutient que la religion perfectionnée de l'esprit et de l'idée ne doit jamais rester étrangère au docteur consciencieux de la religion chrétienne, quoiqu'il déplore, par une contradiction familière au rationalisme, que le libre examen en matière scripturaire, malgré ses bons résultats, ait mis l'ancien système de l'Eglise dans une position où il devait essuyer des attaques continuelles qui épuisent de plus en plus ses forces et rendent sa défense toujours plus difficul-

(1) Forbildung.

tueuse. Il espère que son ouvrage, favorablement accueilli, fera disparaître la crainte des schismes qui nous menacent, diminuer le nombre des brouilleries dogmatiques, et ramènera dans l'Eglise évangélique l'accord si désiré (1).

Parmi les théologiens qui ne peuvent conserver le nom de supernaturalistes qu'en faisant violence au bon sens et surtout à l'acception des mots, et qui ont néanmoins rejeté le rationalisme vulgaire, se trouve Nitzsch (Carl-Ludowig), un des théologiens les plus marquans de son époque, et connu par une théorie de la révélation chrétienne qui se fonde sur la philosophie critique. Né à Wittemberg en 1751, il abonda d'abord dans le genre des Spalding et des Zollikofer, mais l'étude du kantianisme lui fit concevoir une nouvelle théologie, dont il a émis les idées dans une foule de dissertations latines qui forment son principal bagage théologique. Il tient surtout, comme Planck, au principe de la révélation surnaturelle et immédiate; mais il n'assigne à cette révélation qu'un but, celui de venir en aide aux principes de la religion naturelle, de réveiller dans le monde les idées religieuses qui y étaient assoupies, et de les faire répandre avec zèle par des hommes pleins d'une force vraiment divine. Certes, il ne viendra jamais à l'esprit d'un supernaturaliste éclairé de nier qu'on ne trouve dans la révélation ce que l'on nomme la religion naturelle, c'est-à-dire le fond d'idées religieuses à la connaissance desquelles il semble qu'on puisse s'élever en ne faisant

(1) *Ibid.*, Vorrede, du tome IV.

usage que de ses facultés intellectuelles et morales; mais quand on a des yeux pour voir et un cœur pour sentir, on ne tarde pas à comprendre que l'Evangile suppose ce genre de vérités plutôt qu'il ne l'établit, et que son but à lui est d'annoncer à l'humanité un fait qui s'est passé dans le monde et par lequel le monde a été réconcilié avec Dieu. On aime à voir avec quelle chaleur Nitzsch parle des devoirs qu'impose la vérité morale de l'Évangile; mais le kantianisme le plus pur ne saurait tout au plus que désespérer une conscience timide, ou précipiter ses adeptes dans la vanité du stoïcisme (1).

Schott fut également un de ces théologiens qui travaillèrent à assurer les murs du temple, sans songer à y appeler le Dieu qu'on en avait banni; car je ne puis pas mieux qualifier des hommes qui ont parlé avec un certain respect d'une révélation, et qui ne lui attribuent aucun objet spécial. Un bon juge en pareille matière, Hase, assure que Schott mit un si faible supernaturalisme dans les bases de la dogmatique qu'il s'efforça de construire, qu'il pouvait offrir à tous les rationalistes modérés, mais non au vrai supernaturalisme, des propositions d'accommodement. On lui doit pourtant une excellente introduction latine aux livres du Nouveau-Testament, qui est un bon résumé de la science critique en pareille matière, et où l'authenticité de tous les livres de la nouvelle alliance est solidement éta-

(1) Le principal ouvrage de Nitzsch où sa théorie se trouve développée est celui qu'il publia sous le titre : *De discrimine revelationis imperatoriæ et didacticæ*, nouv. édit. 1830, 2 vol.

blie (1). Mais un de ces théologiens rationalistes crut trouver un point de contact entre les deux systèmes opposés, et pouvoir les réunir par là sous une même bannière; c'est Tzschirner qui mit, en effet, les deux systèmes en présence, et avec d'ingénieux tours de force qui accusaient une excessive bonne intention, il prétendit y reconnaître les mêmes idées exprimées par des mots différens, ou du moins y voir la même tendance, et par là une même moralité. Cependant il est impossible de ne pas ranger ce bon vouloir de Tzschirner parmi ces utopies qui décèlent plutôt la bonté d'âme que le génie de leur auteur. Il est juste pourtant d'avouer que le superintendant de Leipzig avait infiniment d'esprit, et la part active qu'il a prise dans toutes les grandes questions qui agitèrent son époque montre qu'il comprenait son temps et qu'il ne lui manquait que de bien connaître la nature humaine pour aller puiser à la véritable source les remèdes dont elle a besoin. Que n'aurait-on pas recueilli de son zèle si, moins préoccupé des chimériques dangers de l'église protestante, il n'eût pas toujours dirigé ses travaux dans le but de la garantir contre ces dangers; s'il eût plutôt consacré les riches dons qu'il avait reçus de la Providence, à la seule propagation des principes qui sont les meilleurs garans de toute révolution politique. Habile théologien, éloquent prédicateur et, au besoin, publiciste distingué, l'Evangile aurait pu avoir en lui un apôtre remarquable, tandis

(1) Isagoge, *Historico-critica in libros n. fæderis*. Jena, 1830. — *Epitome theologiæ christianæ dogmaticæ*. Leipzig, 1822.

que le protestantisme négatif est seul avec la littérature à revendiquer ses services (1).

Rangeons encore parmi les rationalistes sociniens, dont le remarquable esprit de conciliation n'a pas toujours été le partage des collaborateurs de l'œuvre de Tzschirner, le célèbre Zimmermann, qui a fondé la *Gazette universelle* de l'église à Darmstadt; il continue à faire circuler dans toutes les parties de l'Allemagne le rationalisme mitigé de Röhr et de Wegscheider, et souvent le défend avec une violence d'expressions qui fait contraste avec le ton et les habitudes de son savant et éloquent fondateur. Zimmermann voulait opposer à l'indifférence religieuse et à ce qu'il nommait l'exagération des partis une force compacte de francs et pieux théologiens qui tairaient les différences, et se réuniraient dans ce qu'ils admettent en commun pour écraser l'ennemi de la foi et de la piété. Pour atteindre ce but, il ne demandait qu'une chose à ces théologiens des divers camps, la reconnaissance des droits de la liberté religieuse et de la conscience individuelle. Là où l'on cherche ce qui est fait, disait-il avec une grande bonne foi, là fleurit aussi le règne de Dieu, quelques différentes que soient les voies où l'on est entré. Ce sont là de brillantes rêveries, mais qui ne pourraient jamais se réaliser. On ne pourra accorder la polémique dans le

(1) On connaît en France, par une traduction, ses *Considérations sur le catholicisme et le protestantisme*, ainsi que ses *Lettres sur la religion et la politique*, adressées à divers écrivains français. Mais je ne sache pas que sa savante *Histoire du paganisme* et ses *Leçons sur la dogmatique* aient trouvé un traducteur.

domaine de la science, en vertu du libre examen, principe vital du protestantisme et en même temps le pain dans le sanctuaire. Conçoit-on le prédicateur de la cour de Darmstadt présentant lui-même une main vraiment fraternelle à celui dont il vient, comme journaliste, de combattre les funestes tendances? Pourrait-il lui dire : J'ai prouvé, il est vrai, que vous êtes un ennemi des lumières, et je vous ai signalé à mon pays comme un homme dangereux pour la religion et la morale avec vos doctrines sur la rédemption et la justification par la foi; mais je n'en veux pas moins communier avec vous à la même table, quoique la communion soit la preuve la plus touchante de l'union des cœurs et des sentimens. Il suffit de ce rapprochement pour comprendre le vide de telles intentions (1).

Enfin c'est à cette classe de rationalistes que paraît encore appartenir un écrivain qui a prétendu tracer le portrait du vrai rationalisme dont il fait Jésus l'auteur, et du vrai supernaturalisme dont il attribue l'invention aux apôtres; laissant ensuite à ses lecteurs le soin de tirer une conclusion, favorable soit à la religion de Jésus, soit à celle des apôtres. On conçoit une pareille décision lorsqu'il s'agit d'une question de géométrie ou même de politique, mais relativement à des intérêts aussi sacrés que ceux de l'âme, ne pas prendre un parti, c'est douter; alors, on doit le dire franchement ou bien garder un profond silence.

(1) On peut lire, dans *Religion et Christianisme*, de M. Vincent de Nîmes, t. II, p. 21-46, des Considérations de Zimmermann sur le sujet en question.

Ce devoir est plus impérieux encore lorsque c'est un homme investi d'un caractère honorable qui jette ainsi les âmes dans l'incertitude.

Il va sans dire que Böhme, pour accréditer sa destinction entre la religion de Jésus et celle des apôtres, fait représenter la première par les seuls trois premiers Evangiles, et la seconde par les épîtres de saint Paul, qui résument, suivant lui, la période de transformation des enseignemens tout subjectifs et rationnels de Jésus. Mais, si l'arrangement convient aux idées de l'auteur, ce n'est pas une raison pour qu'il s'accorde de même soit avec l'histoire, qui constate l'authenticité du quatrième Evangile et lui assigne le même rang qu'aux synoptiques, soit avec la connaissance de l'ensemble de la religion, où l'on ne trouve aucune disparate entre les idées contenues dans les Evangiles et celles des épîtres apostoliques (1).

(1) *Die Religion J. C. aus den Urkunden*. Halle, 1825. — Voir aussi : *Die Religion d. Apost. aus den Urk*. Halle, 1829.

CHAPITRE XIII.

Bretschneider, ses idées sur la philosophie, sur ses rapports de la raison et de la révélation.

Qnoiqu'il soit peu disposé à subir l'influence d'aucune philosophie, c'est cependant, sinon dans le kantianisme, du moins dans cette catégorie de rationalistes sociniens, qu'il me faut classer le fécond écrivain qui rédige actuellement la *Gazette universelle de Darmstadt;* malgré les soins que réclame sa superintendance de Gotha, il trouve encore les moyens de dire son mot sur les questions importantes du temps, témoin son *Baron de Sandau,* à l'occasion des mariages mixtes, après avoir, dans des temps antérieurs, publié des ouvrages de théologie pleins de talent et d'érudition. Oui, malgré la mauvaise humeur qui s'empare ordinairement de Bretschneider, quand un supernaturaliste décidé, qu'il nomme volontiers piétiste ou mystique, vient à son encontre, il m'est impossible de le désigner autrement que par le nom qui a la puissance de lui enlever le sang-froid. C'est que je tiens à donner aux noms leur véritable signification et aux personnes la qualification que leur assignent les doctrines qu'elles professent, sans jamais cependant m'en servir pour dénigrer qui que ce soit, et surtout un écrivain qui unit à de hautes qualités,

les talens les plus variés et une érudition incontestable, comme le superintendant de Gotha.

Charles-Gottlieb Bretschneider, né en 1776, dans les montagnes saxonnes du Hartz, où son père était pasteur, montra de bonne heure les plus heureuses dispositions; au sortir de l'université, Reinhard en faisait déjà tant de cas, que sa recommandation lui valut une des principales cures du pays, celle de Schnerberg. Ayant refusé en 1812 une vocation de professeur qu'on lui adressait de Hœnigsberg, il accepta pourtant le poste qui lui fut offert, en 1816, de superintendant de Gotha, et il exerce encore cette haute fonction ecclésiastique, quoique depuis la mort du docteur Zimmermann il se soit chargé de la rédaction principale de la *Gazette universelle de l'Eglise.*

Depuis son intronisation à Gotha, Bretschneider n'a jamais cessé de prendre une part très active au mouvement des idées religieuses ou sociales qui s'est manifesté en Allemagne. On trouve dans les annales de l'histoire de Pœlitz des réflexions critiques que Bretschneider y a fait insérer dans le temps, et qui donnent la juste mesure de ses idées religieuses. En voici la substance, qui ne fera que précéder ce que je vais extraire de son plus grand ouvrage, la *Dogmatique évangélique luthérienne.* C'est du mysticisme qu'il s'agit dans l'article de Bretschneider, et il le définit la tendance de l'esprit humain à fonder principalement les idées religieuses sur le sentiment; il en prend occasion pour rappeler les résultats funestes, que nous offrent les histoires de tous les peuples, d'une telle manière de penser en religion. On pourrait contester la jus-

tesse d'une telle définition, puisque les écarts que l'on signale n'ont été le plus souvent que le produit d'une imagination corrompue unie à un esprit peu cultivé; de plus, en supposant que ces mêmes écarts fussent le résultat d'une fausse direction du sentiment, quand sera-t-on en droit de mettre sur le compte d'une faculté de l'âme les aberrations d'un coeur mauvais? Est-ce qu'il nous arrive jamais de mettre sur le compte de la raison humaine les excès des rationalistes en morale comme en religion? Ce serait assurément mal raisonner, quoique la prépondérance accordée à l'intelligence en matière de morale produise des principes de morale relâchés, et que l'homme ait une grande propension à réaliser dans la vie pratique ce qu'il croit lui être avantageux. Aussi, nous dirons volontiers avec Schiller, dont notre auteur cite le témoignage : « Le plus terrible des fléaux, c'est l'homme en proie à un furieux délire »; mais c'est lorsqu'il a mis son intelligence au service de ses passions. Après avoir défini de cette manière le mysticisme et en avoir signalé les funestes tendances, Bretschneider signale notre époque, surtout en Allemagne, comme se trouvant placée sous l'influence de ce sombre mysticisme, et il attribue son envahissement à la déplorable décadence des idées religieuses dans le dernier siècle; car, dit-il, un excès appelle toujours un autre excès; et, dans le monde intellectuel et moral, comme dans le monde physique, une trop grande tension produit nécessairement un contre-coup en sens inverse, qui fait dépasser les limites d'un milieu juste pour faire arriver à l'extrémité opposée. Il émet la confiance

que le pendule reprendra son oscillation, et que l'on saura enfin l'arrêter dans un moyen terme que la sagesse indique et que la raison conçoit. Alors la raison reprendra son empire, et la réforme, qui avait reçu son impulsion d'une des directions du scepticisme, fera justice de tous les systèmes qui, fondés sur le réalisme ou l'idéalisme ou sur une combinaison des deux comme l'est le panthéisme, ont corrompu les intelligences des temps modernes; alors aussi la réforme, pulvérisant la cause du mysticisme, en fera disparaître les traces en soumettant toute la vie humaine à la raison, qui dirigera la volonté de l'homme d'une manière régulière et invariable, et enflammera le cœur d'une piété douce, pure et sincère.

Mais que devient la lumière de la révélation dans cette théorie? Bretschneider prétend que son vrai caractère consiste dans le développement continuel de l'intelligence d'après les lois rationnelles que le Dieu créateur a lui-même fixées. Et si vous lui demandez encore de vouloir particulariser cette révélation, il vous répondra qu'il n'entend point la restreindre à une époque donnée, qu'elle est une, constante, universelle, et l'agent conservateur du monde moral; d'où il conclut que le contenu de la révélation ne peut pas plus être enfermé dans les symboles que dans d'autres livres et qu'elle est tout entière dans les idées (1). Le docteur Strauss, assurément, n'aurait pas mieux dit, et si cette conclusion n'est pas de

(1) *Annales de l'histoire et de la politique*, publiées par Pœlitz.

l'idéalisme, je ne comprends plus rien à la valeur des mots. Cependant on voit que Bretschneider, à la manière flatteuse dont il parle du supernaturalisme critique, désire être rangé dans cette classe, par la raison qu'il admet la nécessité pour la direction de la vie d'une révélation autre que la puissance propre à chaque individu de se former des idées religieuses; mais comme une telle révélation n'a aucune empreinte scripturaire, on est forcé de la compter au nombre de ces idées sans corps que l'esprit humain peut multiplier à l'infini, à moins que le supernaturalisme ne soit que cette religion philosophique, manifestation historique seulement de la religion de la raison. Bretschneider est au surplus autant l'adversaire des systèmes philosophiques de notre époque que du supernaturalisme de la Bible et des livres symboliques de son église; il le montre, tant dans cet article que dans sa dogmatique, par les attaques qu'il ne leur épargne pas.

La dogmatique de Bretschneider, en effet, quoique moins précise et moins décidée relativement à une révélation mystique, c'est-à-dire toute d'inspiration, continue cependant à parler de la loi du progrès, et la raison humaine plus que la révélation chrétienne y exhibe ses titres de créances, quoiqu'ici le publiciste ne l'emporte pas sur le théologien; mais le christianisme évangélique est loin d'y trouver son compte. Disons d'abord que cette dogmatique se recommande par beaucoup de méthode, de clarté dans l'exposition et une riche littérature, et si l'on veut connaître au juste son point de vue, voici comme il l'exprime

lui-même. Après avoir parlé avec éloges des ouvrages de Marheinecke et de Schleiermacher, et malgré cela, avoir déclaré que leurs vues n'étaient pas les siennes, « le temps est proche, dit-il, où le hégélianisme et le kantianisme n'appartiendront plus au domaine de la vie, mais seulement à l'histoire de la philosophie. Je puis dire sans vanité que l'étude de la philosophie moderne, depuis Kant, a été l'objet de mes sérieuses méditations, et j'avoue franchement que je considère comme indispensable à un bon théologien qu'il ait une connaissance intime de la philosophie. Si donc je n'ai pu me soumettre à aucun des systèmes modernes régnant, pas même à celui de Kant, la raison en est dans deux principes qui me dirigent et que je crois d'autant plus certains depuis que j'ai fait des études philosophiques. En premier lieu, je maintiens que les lois de notre esprit sont ce qu'il y a de primitivement vrai; que, par là toute philosophie qui s'en passe, manque de la certitude nécessaire et se trouve être plutôt un jeu de l'esprit et de la dialectique qu'une science du vrai. En second lieu, je maintiens, et c'est une conséquence du principe précédent, qu'aucune philosophie ne peut être le vrai lorsqu'elle attaque ou qu'elle veut détruire la personnalité morale de l'esprit, parce qu'alors je ne puis voir en elle que l'essai d'une spéculation erronée ou d'un sentiment exalté à l'effet d'obtenir un suicide dialectique, qui pourtant ne se réalise jamais, parce que la nature de la conscience, éternellement la même, rectifie et contredit éternellement les exaltations de la spéculation. Par conséquent l'hégélianisme

qui s'efforce d'anéantir l'indestructible et l'immuable conscience de soi, roule la pierre de Sisyphe, remplit le tonneau sans fond des Danaïdes, et le temps viendra, s'il n'est pas encore venu, où les esprits se lasseront d'un aussi vain travail. » Après cette déclaration, Bretschneider prévoit sans trop s'effrayer que le rationaliste ne le trouvera pas assez de sa couleur, de même que le prétendu évangélique, dit-il; mais il est habitué à ces sortes de jugemens depuis qu'il s'est livré aux études, et ce n'est pas ce qui cause ses ennuis (1). Tel est donc l'esprit qui dirige Bretschneider dans ses enseignemens religieux; point de philosophie *à priori*, point d'admission pure et sensible des vérités révélées, parce que les lois naturelles de l'esprit humain sont en opposition avec les faits contenus dans la révélation. Si l'on se place alors à son point de vue, que l'on répudie, par exemple, toute nécessité de la révélation puisée dans la culpabilité de l'homme devant Dieu, sur laquelle roule tout le christianisme, alors son supernaturalisme socinien ou mystique a beau jeu; et si l'on ne connaissait pas d'avance son point de vue, il ferait facilement illusion par les choses excellentes qu'il dit sur la nécessité d'une révélation relativement aux imperfections de la nature humaine. Je crois cependant, vu que je n'écris pas l'histoire de la théologie dogmatique, mais celle des tendances rationalistes des théologiens, qu'il importe davantage, pour faire connaître à fond la tendance de

(1) *Manuel de la dogmatique de l'Eglise évangélique luthérienne*, t. 1, IX de la 4e édit., 1839.

cette dogmatique, de rapporter de préférence ses idées sur les rapports des sciences humaines avec la révélation. « Relativement à cette demande, dit-il, si la raison humaine a le droit, comme ensemble de la doctrine, de porter un jugement sur la révélation, et lequel ? on peut supposer trois cas : ou l'on peut soutenir que non-seulement la raison n'a aucun droit à porter un jugement sur la révélation, et que même elle doit se soumettre sans restriction à ses décisions, c'est le strict supernaturalisme ; ou il appartient à la raison de porter en dernière instance un jugement sur la révélation, et elle peut et doit juger sa possibilité, sa réalité et son contenu, c'est le strict rationalisme ; ou bien elle n'y a que de certains droits qui ne sont pas encore précis, et ce sont les opinions mélangées qu'on a tour-à-tour nommées rationalisme, supernaturalisme et supernaturalisme rationalisme. On emploie aussi souvent les mots de supernaturalisme et de rationalisme non-seulement par rapport au jugement porté sur la révélation, mais encore par rapport à la foi sur son être et non-être en général, en nommant supernaturalisme la croyance à la réalité d'une inspiration immédiate de Dieu, et rationalisme la négation d'une inspiration immédiate et surnaturelle de Dieu sur la raison humaine (1).

« Quant à ce qui concerne les premiers pères de l'Eglise, on ne trouve chez eux ni une théorie sur la révélation, ni sur les rapports de la révélation envers la raison ; néanmoins, sur ce point il exista bientôt

(1) *Manuel*, I, 210-221.

des différences entre les pères des églises d'Alexandrie, d'Afrique et d'Occident. Mais si d'une part on voulait éprouver les doctrines reçues dans l'Eglise par les doctrines de la révélation ou les fonder sur Jésus comme Homme-Dieu, on commettrait une *petitio principii*, vu que dans les deux cas ces doctrines appartiennent à une révélation dont les rapports envers la raison doivent être encore soumis à un examen et qu'ils présupposent la divinité de la révélation prouvée, tandis qu'il est encore incertain si elle est possible et si elle s'accorde avec la raison. Les doctrines de nos Eglises qui vinrent plus tard, s'attachèrent d'autant plus à la sévérité de Luther, qu'elles voulaient s'éloigner des sociniens et des arminiens, qui combattaient avec la vigueur du raisonnement la doctrine de la trinité, et qui voulaient aussi se servir des principes de la raison pour découvrir les dogmes de la Bible. Quelques passages mal compris des Saintes-Écritures les y fortifièrent, et firent qu'ils n'admirent l'usage de la raison que pour l'explication de l'Écriture, la formation des systèmes et la polémique envers leurs adversaires, ce qu'ils nommaient *usum organicum instrumentalem*, de la raison. Au contraire, ils rejetèrent l'*usum normalem* quand ils voulurent considérer la raison comme principe, comme preuve ou comme épreuve des dogmes, et qu'ils ne considérèrent les rapports de la raison envers la révélation que comme ceux du serviteur envers le maître. La philosophie Leibnitz-Wolf rendit à la raison le droit d'examiner la révélation, et décida que la révélation ne pouvait combattre les vérités établies de la raison,

La dispute qui en résulta amena tant de confusion et fut tellement passionnée, surtout depuis les thèses contre l'usage de la raison, publiées par Harms à l'occasion du jubilé de la réformation, et depuis la création de la *Kirchenzeitung*, de Berlin, que son étude est devenue une des parties les plus désagréables de la dogmatique moderne. La confusion des idées provient principalement de ce qu'à l'instar de nos anciens théologiens, on comprend souvent par *le* nom de révélation la Bible historique; et en croyant avoir prouvé qu'une révélation ne devait être jugée ni par la raison, ni par des expériences scientifiques, on a voulu étendre cette preuve sur le livre même de la Bible.

« Un des fondemens les plus habituels sur lesquels on fait reposer le rejet de l'usage de la raison, est la multiplicité et la diversité des systèmes de la philosophie, qui montrent l'incertitude des jugemens de la raison et même ses contradictions avec elle-même, et qui la rendent tout aussi incapable d'être le principe d'une religion objective et certaine que de devenir un principe de jugement pour la révélation. Il est à remarquer que notre propre sentiment (*Bewustseyn*) et notre expérience intime nous disent tant de choses non douteuses, que notre raison se forme des idées qui, par leur perfectionnement intérieur, décident nécessairement du suffrage de l'âme, et rendent toute autre preuve superflue ». Au nombre de ces idées, Bretschneider range les opinions religieuses sur Dieu, la morale, et les autres questions qui se rattachent à ces deux points culminans du savoir. « Sans la puis-

sance de ces idées, il n'y aurait pour l'homme aucune possibilité de religion, moins encore d'une religion révélée : car si l'homme ne pouvait pas trouver Dieu avant la révélation, il ne pourrait pas reconnaître non plus qu'une doctrine qui lui vient de Dieu lui vient réellement de cette source divine; et si, en général, il ne possédait en lui qu'une fausse et insuffisante mesure pour les vérités religieuses, il ne pourrait jamais non plus connaître avec certitude laquelle des religions que lui annonce la révélation est la vraie(1) ».

C'est au moyen de cette théorie sur les relations de la raison humaine, ou plutôt de l'esprit humain, que les rationalistes confondent trop souvent avec la raison, qui n'est pas seulement une faculté, mais l'ensemble des facultés de l'être humain, que Bretschneider déroule, en suivant la série des enseignemens luthériens sur la théodicée et la christologie, ses idées de développement et d'épuration en matière religieuse, à mesure que la culture de l'esprit humain exige cette épuration. « La Bible est là, dit-il, pour témoigner en faveur de son système ». Jésus, selon lui, ne représentait pas seulement dans sa vie l'idéal d'un homme religieux, qui lui méritait la qualification de fils de Dieu, et par lequel il rend aussi enfans de Dieu tous ceux qui lui ressemblent; mais il accomplissait encore dans ses instructions le développement des idées religieuses : seulement, la forme sous laquelle il les représentait devait se conformer à son époque; sans cela, il n'eût pas été compris, et il n'eût servi de

(1) *Manuel*, t. 1, 221-229.

rien qu'il eût rendu témoignage à la vérité jusqu'à se sacrifier pour elle. C'est maintenant à l'Eglise à ne pas laisser périr le feu sacré, et à propager les vérités religieuses, dont elle a le résumé palpable et *visible* dans la personne et dans la vie du Christ.

Mais est-ce bien avec des principes aussi vagues que l'on peut faire revivre la foi antique ou la vivifier? Et l'Eglise, dont vous désirez voir l'ardeur se réveiller, qu'est-elle dans votre dogmatique, quelle place *lui assurez*-vous dans le royaume de Jésus-Christ? De quelle autorité l'investissez-vous, pour lui donner quelque espérance que le feu sacré dont elle est le dépositaire se rallume? La dogmatique rationaliste de Bretschneider, pas plus que celle de la philosophie spéculative, ne donnera des éclaircissemens sur ces vitales *questions*; et que faut-il attendre pour l'avenir *de l'*Evangile de personnes qui disent bien aux Lazares morts dans la foi de se ranimer, mais qui n'ont aucune de ces paroles qui avaient jadis action sur les cadavres et qui les rendaient à la vie?

CHAPITRE XIV.

Recherches historiques sur le dogme. — Gabler. — Planck. — Augusti, Baumgarten-Crusius, Löffter, Henke. — Rationalisme de Röhr. — Dogmatique de Wegscheider.

Au milieu de ces mouvemens révolutionnaires qui avaient lieu dans le domaine de la foi en l'Ecriture, celui qui avait été dirigé contre la dogmatique ne se ralentissait pas. On le continua par des recherches sur l'histoire, sur l'exégèse, et sur la formation d'une dogmatique qu'on ne se contenta plus de modifier, mais qu'on essaya d'élever sur les ruines de l'ancienne.

Parmi les démolisseurs les plus actifs se montrèrent Gabler, élève de Griesbach et d'Eichhorn, et qui, à leur exemple, se livra à des travaux variés sur toutes les branches de la littérature orientale. On le voit occupé, en 1780, à enseigner l'exégèse dans l'université de Göttingue; ayant été nommé plus tard à l'archidiaconat d'Altorf, et à une chaire de théologie de cette ville, c'est là qu'il mit au jour ses écrits sur l'herméneutique et l'histoire critique du Nouveau-Testament qui lui donnèrent tant de célébrité; en même temps il y publia jusqu'au douzième volume *le nouveau journal théologique* qui est devenu un arsenal à fournir des armes au rationalisme de tous les temps. Cependant l'activité de Ga-

bler ne trouvant pas encore assez à se satisfaire à Altorf, il échangea ce poste pour celui de Iéna, où il remplaça Paulus, et plus tard Griesbach après la mort de ce dernier. C'est alors qu'on le vit enseigner dans toutes les branches de la théologie qui lui étaient également familières; toutefois l'exégèse et la dogmatique avaient ses prédilections, et il peut même revendiquer l'honneur d'avoir le premier opposé, article par article à la dogmatique supernaturaliste, une dogmatique rationaliste. Ses amis assurent que son horreur pour le scepticisme n'était pas moins profonde que celle qu'avait témoignée Semler pour le naturalisme de Bahrdt, et on le croit facilement quand on lit avec quelle chaleur il défendait ce qu'il disait être la religion chrétienne. Mais sa polémique contre l'ancienne foi n'était pas néanmoins exempte d'acrimonie, et s'il n'était pas toujours l'auteur de tous les articles de ses journaux, il en était du moins l'âme, et par là même responsable (1).

Un écrivain, d'une science tout aussi vaste, et doué d'un jugement plus exercé, s'occupa aussi de recherches historiques; désirant offrir son tribut pour la régénération de la théologie, il essaya d'une autre voie que la polémique pour faire passer ce

(1) Il avait rédigé d'abord son *nouveau journal théologique*, en société avec Hœnlein, Ammon et Paulus, puis il s'en chargea tout seul. Si l'on excepte son *Introduction à l'histoire primitive* d'Eichhorn, dont il fut l'éditeur, et les nombreuses remarques dont il l'accompagna, qui recommanderont Gabler comme historien critique, la postérité ne s'occupera guère de ses autres travaux, que la théologie actuelle a maintenant dépassés.

qu'il croyait, lui aussi, des idées plus saines, et il inventa la dogmatique comparative ou symbolique, se persuadant que c'était le plus sûr moyen de s'entendre, parce qu'avec un examen profond et impartial des doctrines, on ne pouvait que se montrer juste envers ses adversaires. Planck, de Göttingue, que nous connaissons déjà comme historien, ouvrit cette voie que Marheinecke et plus tard Wiener de Leipsig ont suivi avec bonheur, et dans laquelle Guerike, pour le strict luthéranisme, a eu un succès d'estime, non comparable cependant à celui de Möhler, que revendique l'opinion catholique des temps modernes (1). On crut aussi qu'une histoire complète des dogmes éclaircirait bien des questions, ferait revenir sur des malentendus, et de la manière indiquée par Semler, plusieurs travaillèrent à rendre plus compréhensible cette branche si importante de la religion. Tels furent Augusti, Cölln, Münscher, Neudecker, Hase, Hagenbach, et surtout Baumgarten-Crusius qui a su mettre à profit tous les matériaux épars de ses devanciers et les a profondément pénétrés de son individualité vive et spirituelle (2). Mais de pareils travaux ne peu-

(1) Planck, *Plans d'une exposition historique et comparative des systèmes dogmatiques des principales fractions de l'Eglise chrétienne* (en allemand). Göttingue, 1822, 3ᵉ édition; Marheinecke, *Instit. symbolicæ doctrin. Cathol. protest. socinian. Ecclesiæ græcæ minorumque societ. christ. summam et discrimina exhibentes*, Berlin, 1830; Weiner, *Exposition comparative de la doctrine des différentes communions*, Leipzig. 1824 (en allemand); Möhler, *Symbolique*, ou *Exposition des....* Mayence, 1835; Guerike, *Allgemeine christliche Symbolik*. Leipzig, 1839.

(2) Augusti, *Systèmes de la dogmatique chrétienne*. Leipzig,

vent pas avoir d'influence décisive sur une église, puisqu'ils ne font que préparer les voies à ceux qui se présentent comme organisateurs (1). Parmi une si grande abondance d'écrivains ces derniers ne pouvaient pas tarder de paraître, et tout en ne négligeant ni l'histoire ni l'exégèse dont ils se servaient seulement comme auxiliaires, ils s'efforcèrent avant tout de constituer une doctrine que le luthéranisme moderne transformé en rationalisme put présenter à-la-fois à ses amis et à ses ennemis. Ceux d'entre eux qui suivirent cette direction avec le plus de célébrité furent Löffter, superintendant à Götha, dont la réputation comme prédicateur égalait celle d'un théologien actif et érudit; Henke, dont les idées dogmatiques comme celles de Löffter ne diffèrent en rien du déisme naturaliste, avec lequel ils auraient très bien pu s'unir malgré leur apparente considération pour le fondateur du christianisme; Henke avait de plus la manie de ridiculiser l'ancienne doctrine afin de mieux l'anéantir.

« La christolâtrie et la bibliolâtrie, en général, disait-il, sont des obstacles dont il faut absolument se dé-

1809. — L'ouvrage de Münscher, continué par Cölnn et par Neudecker, a 3 forts volumes. — Hase, *Husserus redivivus*. Leipzig, 1839. — Baumgarten-Crusius, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*. Iéna, 1832; Cassel, 1832-1833. — Hagenbach, *Dogmengeschichte*, 1840.

(1) Un écrivain qui rédigeait aussi pendant ce temps l'histoire de l'Eglise avec un talent rare d'observation, est sans doute Spittler, dont la tendance était celle de Henke, mais dont les idées politiques dominaient les travaux plus que la théologie. Son résumé de l'*Histoire des papes* est un modèle en ce genre.

barrasser, et il appartient à notre siècle de porter la hache dans toutes ces superstitions (1). » Eckermann, poussa si loin le système des articles fondamentaux, que la croyance à l'existence de Dieu lui parut suffisante (2). Il prétendait, en particulier dans sa dogmatique, que Jésus n'avait voulu qu'apprendre aux hommes la manière morale et religieuse d'honorer Dieu, et que tout ce qui se trouve de plus dans le Nouveau-Testament, n'était qu'une accommodation aux idées du temps. Dans ce cas était-ce vouloir le triomphe de la manière raisonnable d'honorer Dieu? Il soutenait encore qu'à la vérité les livres du Nouveau-Testament étaient authentiques, mais qu'ils offraient, et surtout les épîtres, des traces si évidentes d'interpolation, qu'il vaudrait mieux ne se servir que des enseignemens de Jésus, afin de se garantir d'erreur. Comme ces prétendus organisateurs des dogmes rationalistes ont trouvé des défenseurs vaillans et d'actifs continuateurs de leur œuvre, dans la personne de Röhr et de Wegscheider, je dois faire connaître plus particulièrement ces deux théologiens.

Le superintendant actuel de Weimar, orateur distingué et journaliste habile, s'est donné la tâche de propager « un christianisme raisonnable. » C'est le but qu'il disait lui-même vouloir atteindre dans un article de ses journaux, car il en dirige deux et encore

(1) Henke, *Lineamenta, instit. fidei christ. histor. criticorum*. Helmstædt, 1795.

(2) Voir sa *Dogmatique*, t. 1, p. 713.

la *bibliothèque* d'aujourd'hui n'est qu'une transformation du *journal littéraire* pour les prédicateurs, qui avait déjà reçu lui-même une transformation. Ainsi le pasteur de campagne trouvait encore dans ses loisirs, si l'on peut avoir beaucoup de loisirs lorsqu'on est entouré de son troupeau et qu'on a tout à faire pour l'instruire et pour vaquer aux soins multipliés de sa position, il trouvait, dis-je, assez de loisirs pour se créer un auditoire de ville dans les personnes qui sympathiseraient avec ses journaux. Mais s'apercevant bientôt que le cercle de ses lecteurs se bornait à des ecclésiastiques, qui n'avaient pas besoin de conversions, il résolut de s'adresser à un autre public pour lui exposer ses principes et chercher à détruire les derniers préjugés qui pourraient rester encore contre l'idolâtrie de la raison dont il a été le grand-prêtre, et pour cela il publia ses *Lettres sur le rationalisme* (1), qui eurent un éclatant succès. L'auteur, sans garder ces ménagemens dont les prédicateurs rationalistes s'entourent le plus souvent, y considère Jésus comme un homme ordinaire et pour la naissance duquel il n'est pas besoin de recourir à des causes surnaturelles; par tous ses discours et par sa manière de vivre on voit évidemment qu'il est le produit de son siècle et de son peuple; seulement il les surpassait en sagesse et en vertus. Je demanderai d'abord à l'auteur par quels moyens il est arrivé à la connaissance de la sagesse et des vertus du Christ? S'il répond par les Evangiles, ne voit-il pas de suite,

(1) En 1813

que Jésus, s'il n'est qu'un homme semblable aux autres membres de la famille humaine, n'offre dans sa vie qu'un mélange de fanatisme et d'imposture que n'effaceraient jamais quelques actions ou quelques maximes sur lesquels le rationalisme s'appuie pour relever son caractère moral. C'est ainsi que Jésus nous apparaîtrait sans respect pour les auteurs de ses jours, qu'il traite avec moins d'égards que des étrangers, et il a l'inconcevable audace de vouloir qu'on s'attache à lui plus qu'on n'a coutume de le faire à son père et à sa mère. Et tant d'autres choses qui témoigneraient ou d'un orgueil démesuré, ou d'une stupidité qui n'aurait pas de nom dans le dictionnaire des langues vivantes. Il est vrai que Röhr va au-devant de cette objection en disant qu'il y a bien des choses dans cette vie du Sauveur qui sont obscures; mais la raison en est, dit-il, que les mémoires que l'on a sous le nom d'Evangiles ont été écrits d'une manière si indécise, et sont d'un genre si peu historique, qu'on ne peut se fonder entièrement sur eux pour juger la personne de Jésus. Ainsi, voilà un homme qui occupe une chaire chrétienne et qui ne peut pas même compter sur la certitude des choses que tous ses paroissiens savent par cœur, pour leur en faciliter l'intelligence, pour leur montrer le but moral. Et de quel droit va-t-on ensuite entretenir son auditoire de ce que l'Evangile commande ou défend, si l'on ne représente plus celui qui vous ordonne d'annoncer ce même Evangile et de presser l'exécution de ses commandemens (1)? Mais les contradic-

(1) On peut voir dans Staüdlin, *Histoire du rationalisme et du*

tions et les inconséquences n'arrêtent pas les partisans du rationalisme; ils savent que leur système n'est, sous tous les rapports, qu'une grande inconséquence, et il ne leur est pas possible d'être plus logiques que leur système. Je parle d'eux en théorie! Néanmoins il serait bon que dans une aussi fausse position, et l'on ne serait par là que juste, on usât de ménagemens envers ceux qui mettent plus d'ensemble dans leurs vues. Röhr ne connaît pas ces ménagemens, et tous ceux qui ne partagent pas sa foi anti-évangélique ne peuvent être que des esclaves de l'ignorance auxquels l'on ne doit rien. Voici comment l'en blâme un rationaliste d'une couleur moins tranchée : « Les fidèles du docteur Röhr, dit-il, ne connaissent que deux formes de la dogmatique, celle d'un simple et loyal rationalisme (celledu docteur Röhr) et celle d'une fort stupide, servile et littérale foi orthodoxe, qu'ils méprisent cordialement. Là où quelque chose d'autre se meut, ce doit être nécessairement une illusion qui est nommée tour-à-tour par le docteur Röhr, schellégianisme, allégorisme, panthéisme! En répétant ces paroles sacramentelles du maître, les fidèles s'épargnent toute recherche scientifique et en ont fini pour toujours avec vous. C'est avec ces cris de guerre qu'ils saluent les temps modernes qui passent sur leurs têtes. Quant

supernaturalisme (Geschichte des Rationalismus und des Supernaturalismus), p. 311-321, une série de difficultés qu'il oppose au système de Röhr, ainsi que les réponses qu'y fait cet auteur. N'est-ce pas dommage que Staüdlin n'ait pas mieux réfuté de telles témérités?

à nous, nous continuerons avec sécurité à tourner nos regards vers l'Orient (1). »

Pour être entièrement juste envers le docteur Röhr, il convient de dire qu'il n'a pas tenu à lui que le rationalisme avouât sa séparation d'avec les églises chrétiennes; sa loyauté lui fit reconnaître combien c'est une chose peu conforme aux lois de la plus simple moralité de paraître enseigner le christianisme au peuple lorsqu'on n'a pas d'autre foi qu'une foi en soi, et de se dire embassadeur du Christ auprès des populations qu'il est venu arracher à la perdition, lorsqu'on n'a aucun point de contact avec sa divine personne, lorsque le Christ déclare lui-même qu'il ne connaît pas de tels envoyés; c'est à cet effet qu'il proposa un symbole de foi à substituer aux symboles chrétiens. Mais les autres rationalistes firent la sourde oreille, et le docteur Röhr continua, en sa qualité de superintendant de Weimar, à édifier sa paroisse par des instructions christologiques et à inspecter des églises chrétiennes qui ne partagent pas ses opinions (2).

(1) Hase, *Ecrits polémiques* (Streitschriften), 111-145.

(2) On assure, dit la *Gazette évangélique* de Berlin, que le prédicateur de la cour, à Darmstadt, baron de Starck, remplissait les fonctions de prédicateur pendant qu'il disait secrètement la messe dans un endroit de ses appartemens. Mais tout le monde s'est accordé à flétrir cet acte de duplicité *. Et comment qualifier ceux qui font ouvertement profession de naturalisme, de déisme, et qui conservent leur place de premier prédicateur de Wei-

* J'ai souvent entendu porter cette accusation, je ne l'ai jamais entendu prouver.

Cette confession de foi du docteur Röhr, qu'il proposait comme l'étendard sous lequel devaient se ranger tous les hommes religieux de l'Allemagne, était accompagnée d'une lettre adressée aux facultés de théologie, dans laquelle il exprimait le vœu que les consistoires et les gouvernemens se ralliassent à son symbole. Un seul théologien répondit à cet appel, c'est Schott d'Iéna, et encore ce professeur fit ses réserves. Bretschneider lui-même condamna le naturalisme qui se déguisait sous le nom de nationalisme, et Hase fit remarquer, dans la *Gazette littéraire* de Leipzig (1833, nº 6), qu'un tel symbole aurait aussi bien pu être signé par un juif ou un mahométan, comme par les rationalistes de la couleur Röhr, si, à la place du nom de Jésus, on y mettait celui de Moïse ou de Mahomet. Battu par ses propres partisans et humilié du silence des autres, le docteur Röhr ne désespéra pas de devenir le pontife du rationalisme, en faisant adopter par l'autorité de la ruse ce que n'avaient pu réaliser ses principes; il se mit donc non pas à modifier son symbole, mais à le colorer de paroles bibliques qui pourraient en imposer aux simples, et c'est ainsi qu'il le publia une seconde fois en 1834. Alors il fut permis à Jésus d'être un peu plus qu'une personne remarquable « pour des actions et une destinée qui lui étaient propres!! (*Dass er durch eigenthümliche Phasen und Schicksale ausgezeichnet gewesen.*) On

mar? L'argument était sans réplique, mais il y fut répondu..... par de niaises déclamations sur le fanatisme. Voir *Gazette de l'Église évangélique*, 27 déc. 1834.

pense bien que cette manœuvre ne réussit pas mieux que la première, parce que ses partisans ne voulaient pas se compromettre et que l'absence de zèle ou même une certaine indifférence en matière de religion ne supposent pas toujours un état d'hostilité dans les Eglises. Le canton de Zurich l'a bien prouvé, quand une imperceptible minorité rationaliste, qui tenait les rênes du gouvernement, a essayé de transformer une chaire chrétienne en chaire de rationalisme mytique. Ce qui étonne le plus dans cette affaire du docteur Röhr, c'est moins sa démarche, que le silence des tribunaux de Weimar, qui auraient pu lui demander en vertu de quel droit positif il prétendait pouvoir occuper un poste élevé dans une Eglise qui avait ses symboles, lorsqu'il en proposait un autre qu'il croyait être seul vrai, seul conforme aux droits de la raison. Mais si le rationalisme préféra garder les positions acquises lorsque Röhr proposa un symbole qui eût mis entre les Eglises chrétiennes une sorte de ligne de démarcation, il ne faudrait pas en conclure que la cupidité fut le seul mobile de cette détermination. Il savait, et avec raison, que cette démarche n'améliorerait en rien sa position; qu'il courait, au contraire, le risque de la compromettre. Ne pouvait-il pas tout aussi bien répandre ses principes à l'ombre des formules chrétiennes qu'il garderait, et qui en cacheraient l'expression? C'est ce que comprirent les amis même de Röhr, aussi, lorsque à deux occasions différentes cette question fut sérieusement agitée : est-il moral et en même temps légal, que des hommes appelés à un poste pour en

remplir certaines obligations, fassent le contraire de ce qu'ils avaient promis par serment, et ne doivent-ils pas être expulsés des Eglises. Les rationalistes de toutes les couleurs se réunirent pour réclamer la liberté illimitée en matière d'opinions religieuses (1). Hase se distingua entre tous par la brillante originalité de la défense et la largeur de ses principes en matière de discussion (2). Il ne prévoyait pas alors tout ce que la publication de ses ouvrages lui procurerait d'amertume de la part du rationalisme *vulgaire*. Tant ces moyens-termes sont condamnés par la raison ellemême! tant il est vrai que le rationalisme n'est pas une position tenable pour un homme qui ne veut pas être un inconséquent!

Sur la ligne suivie par le docteur Röhr on rencontre, ai-je dit, Wegscheider, professeur de dogme à Halle, si l'on peut appeler dogmatique un enseignement où le christianisme n'est maintenu que pour la forme. Le livre qui est censé renfermer ces dogmes et qui est le plus répandu de tous les livres du même genre, comme le prouvent les nombreuses éditions réelles qu'il a atteintes (3), est dédié aux *pieuses manes* de Luther, qui, suivant l'auteur, nous a frayé la

(1) En 1827, Hahn publia à Leipzig une dissertation : *De rationalismi vera indole*, et c'est son contenu qui alluma le zèle des novateurs. De même, en 1830, sur une dénonciation portée contre les enseignemens de Wegscheider et de Gesenius, on agita la même question, mais elle n'eut pas de suite.

(2) *La dispute de Leipzig*, Leipzig, 1827.

(3) *Institutiones theologiæ christianæ dogmaticæ*. Hallæ. — La septième et dernière édition est de 1833, et contient beaucoup d'augmentations.

route et a prouvé par son exemple que la doctrine chrétienne ne consistait pas dans la répétition des vieilles formules dogmatiques, mais dans la présentation de l'enseignement de la pure morale et de la vertu que Jésus et les apôtres ont professé. Luther serait bien étonné si, revenant parmi nous, il voyait reculer jusqu'au paganisme gnostique l'œuvre qu'il avait eu tant de peine à faire avancer dans les voies pures de l'Evangile; et il faut avoir bien peu de confiance aux lumières de ses contemporains pour tenter de leur faire croire à la parfaite identité des principes du rationalisme avec ceux qui dirigeaient les réformateurs. C'est, sans doute, pour appuyer cette assertion, çà et là répandue dans son avant-propos, qu'il commence par rejeter, dès les premiers chapitres, toute idée de supernaturalisme, afin qu'on ne se méprenne pas sur ses idées exclusivement rationnelles, parce que, dit-il, tout système qui s'appuie sur une révélation immédiate de Dieu doit être frappé de réprobation comme anti-rationnel; à ce sujet il combat de Wette, Ammon et Böhme, qui ont voulu retenir à leur façon l'idée du supernaturalisme et qui n'ont fait que l'obscurcir, tandis qu'il cite avec complaisance un passage des écrits de Krüg, où il est dit qu'un protestant supernaturaliste devrait, pour être conséquent, avoir, comme les catholiques, un confesseur qui serait son conducteur spirituel (1). Le ra-

(1) *Considérations philosophiques sur le supernaturalisme et le rationalisme* (Philosophische Betrachtungen über den Supernaturalismus und den Rationalismus). Leipzig, 1827.

tionalisme, au contraire, dit Wegscheider, élève la raison au plus haut degré de gloire, puisque, d'après ses principes, c'est à elle à juger et à arranger la révélation surnaturelle qu'on lui propose. C'est ainsi qu'en ont agi ceux des mortels qui ont été assez favorisés du ciel pour voir se révéler en eux les lumières de la plus pure religion. Ils ont très bien pu alors se croire inspirés extraordinairement, et même capables de produire des phénomènes merveilleux, parce que la force d'âme dont ils étaient doués leur était inconnue. Si l'on part de ce principe l'on s'explique très bien la vie des saints hommes de l'Ancien et du Nouveau-Testament, et même celle de Jésus, dont les qualités surhumaines, qu'on lui attribue dans les Évangiles, doivent être seulement considérées comme des jugemens locaux, des idées qui avaient cours parmi les Juifs d'Alexandrie et de Palestine, mais qui ne tirent pas à conséquence; de sorte que le résultat de toute la dogmatique sur Dieu et le Christ, c'est que Dieu, le père des hommes, s'est révélé aux hommes par Jésus comme esprit.

Quand on a lu de pareilles assertions, soutenues par un déluge de mots vides de sens qui se rapportent à toute autre chose qu'à la question pendante, on se demande si, en cas que ces écrivains fussent dans le vrai, il ne serait pas infiniment plus utile de lire le *Traité sur les Abeilles*, que de feuilleter un livre nommé la Bible, dont il faut absolument, pour être rationaliste, savoir faire sortir ce qui n'y est pas. Par la lecture du traité des abeilles on s'élèverait à l'idée de la bonne Providence, et quels sentimens peuvent

s'élever dans l'âme de celui qui lit la *Vie de Jésus* avec toutes les préoccupations d'un rationaliste.

Wegscheider touche à tant de questions de détails dans cette dogmatique, qu'il serait impossible de les mentionner sans dépasser les limites que j'ai dû m'imposer. Il importe néanmoins d'en faire remarquer quelques-unes. Nous savons déjà qu'il nie toute révélation de Dieu autre que celle qui nous est faite d'après les lois constitutives de notre nature; d'où l'on doit conclure, suivant lui, que tout ce qui nous est dit à ce sujet dans l'Ancien et le Nouveau-Testament doit être regardé ou comme des mythes dont se servaient les écrivains pour cacher une vérité naturelle sous cette enveloppe, ou comme l'effet des préjugés, et il en régnait chez tous les peuples peu éclairés. De sorte que, soit que la révélation ait été faite immédiatement, soit qu'elle l'ait été par le moyen des anges de Dieu, de tels faits manquent de fondemens historiques. Les noms mêmes donnés aux anges, indiquent assez leur origine, quand les occupations qu'on leur prête ne seraient pas indignes d'eux; déjà cette origine montre que la pure religion de Moïse était exempte de cette superstition. Les voix venues du ciel s'expliquent par le tonnerre; les songes et les visions par la psycologie, et ne portent aucun signe de vérité. Enfin, l'idée d'une inspiration divine accordée aux auteurs qui ont écrit ces récits, contredit l'idée d'un esprit parfait, anéantit la liberté individuelle, et enlève toute dignité à l'homme. On ne peut expliquer cette idée d'inspiration que par les idées d'un siècle grossier, qui attribuait à la Divinité tout ce qui

sortait de l'ordre habituel, même chaque émotion un peu extraordinaire de l'âme. Et puis, dit Wegscheider, n'est-ce point là une pétition de principe s'il en fût jamais? On nous parle de révélation, parce qu'elle est renfermée dans des livres rédigés sous l'inspiration divine, puis on exige de nous la foi dans l'inspiration du livre, parce qu'il contient l'histoire d'une révélation divine. Wegscheider, qui fait ce raisonnement, n'a pas été sans étudier son propre être, et cette étude ne l'a-t-elle pas amenée à reconnaître des faits de la conscience, sans qu'il puisse se les expliquer autrement que par ce qu'ils sont? Outre cela, poursuit Wegscheider, il est clair que, sans la diversité du style et de doctrines, les difficultés de chronologie et tant d'autres choses de cette nature, prouvent que l'inspiration divine n'a pas présidé à leur rédaction; et de plus, plusieurs de ces livres sont loin d'être reconnus généralement pour authentiques. A qui donc fera-t-on rapporter l'inspiration? Est-ce au copiste? est-ce à l'auteur inconnu? Quant à ce qui regarde les prophéties, il ne redoute aucun genre de supposition pour les déclarer impossibles en principe et falsifiées dans leur application. Du reste, les prophéties de l'Ancien et du Nouveau-Testament, s'il fallait y compter, favoriseraient le fatalisme, ce qui ne peut pas être; et celles mêmes que l'on regarde comme les plus claires touchant le sort de Jérusalem, restent obscures quand on les lit sans prévention. On y voit seulement que Jésus profitait de quelques endroits de l'Ancien-Testament qui avaient trait au sort de la nation juive, pour se les appliquer à lui-

même, et avancer son œuvre du royaume spirituel qu'il voulait fonder.

En voilà assez, ce me semble, pour donner une idée des résultats des principes posés par Semler. Il semblerait que l'on ne pût pas descendre plus bas, si l'on ne savait d'avance que les tours de force du docteur Paulus pour donner une explication naturelle de tous les récits miraculeux renfermés dans la Bible, et plus particulièrement dans le Nouveau-Testament, sont peut-être encore plus propres à déconsidérer ce que le fidèle nomme la parole de Dieu. Mais je ne puis arriver au commentaire de Paulus qu'après avoir parlé d'autres travaux qui l'ont précédé.

CHAPITRE XV.

Faibles résistances que rencontrait le rationalisme en Allemagne. — Klopstock. — Claudius. — de Hippel. — Le baron de Stark. — Le comte de Stolberg. — Herder. — Reinhardt. — Littérature rationaliste. — Campe. — Dinter.

L'apparition du rationalisme dans les temps modernes ne doit surprendre personne. Sous d'autres formes il a existé dans tous les âges du monde, et il est à croire que son principe subsistera tant que des êtres humains habiteront cette terre qui nous supporte. Il représente, dans la foi chrétienne, ce que le scepticisme représentait dans la foi païenne, c'est-à-dire l'intelligence humaine aux prises avec l'intelligence divine. On pourra bien inventer des moyens termes, qui établiront, à de certains intervalles, une espèce d'armistice, une suspension d'armes; mais ce ne sera que de guerre lasse, et la lutte recommencera de plus belle lorsque les esprits seront réveillés de leur indifférence. Seulement il arrivera, par la nature même des choses, que l'un des deux principes sera toujours en minorité dans une plus ou moins grande partie de la terre habitée, parce que les lumières en se propageant, devront inévitablement faire pencher la balance du côté où la nature humaine trouvera le plus à satisfaire sa soif de connaître et d'aimer la vérité. Pour le vrai supernaturaliste, pour

celui qui n'a pas aliéné les facultés de son être à un système fait de main d'homme, pour celui qui relève de la seule parole divine révélée dans le temps par le Christ, la question ne peut être un moment douteuse; lorsque les dangereux essais du rationalisme empirique socinien ou spéculatif auront désenchanté les âmes et laissé vides tous les cœurs; lorsque les supernaturalistes auront compris qu'il faut non pas assortir les dogmes religieux à la nature mal connue de l'homme, mais découvrir dans cette même nature des points de contact avec tous les dogmes religieux; en un mot, lorsqu'on aura bien signalé l'imposante harmonie des choses révélées avec les besoins moraux de l'esprit et du cœur humain, alors il ne suffira plus que de réfléchir pour adopter un christianisme tel que toutes les confessions chrétiennes en possèdent le germe dans les livres symboliques, d'où elles devraient le faire jaillir avec cette puissance de raison qui impose silence aux instincts vaniteux de notre nature. C'est donc ce travail d'éclaircissement que doivent principalement se proposer ceux qui savent de combien de mécomptes est accompagnée l'adoption du rationalisme, et l'on ne voit pas qu'en Allemagne, depuis Semler jusqu'à nous, le supernaturalisme ait bien compris sa tâche. C'est par des concessions que l'on a toujours cru apaiser la soif de destruction qui ronge le rationalisme; comme si l'on ne savait pas que l'esprit humain, une fois victorieux sur un point, brûle de se signaler par d'autres victoires, et qu'ayant à sa portée des armes pour toutes les causes, il préférera souvent par vanité se précipiter dans les abî-

mes sans fond du scepticisme, plutôt que de faire un acte d'humilité que la foi lui commande.

Cependant de nobles voix se sont fait entendre pour protester contre les prétentions du rationalisme, et, de bonne heure, en ont signalé les funestes tendances. Ces voix, à part quelques rares exceptions, ne furent ni assez fortes pour dominer la cohue, ni assez convaincantes pour subjuguer la raison, ni quelquefois assez pures pour faire vibrer dans les âmes la corde de l'amour divin que la révélation enseigne avant tout. Je n'ai rien à faire avec ces dernières; mais comment ne pas nommer, en première ligne, celles qui obligèrent la foule distraite à prêter quelque peu l'oreille aux derniers accens d'une doctrine dont les âges précédens s'étaient glorifiés, et qui paraissait ne devoir bientôt plus appartenir qu'à l'histoire. C'est d'abord Klopstock, dont les croyances religieuses ne prenaient pas leur source dans une desséchante polémique, mais dans les profondeurs de son âme tendre et expansive. Sa *Messiade* n'est pas seulement un beau poème dont la littérature s'enorgueillira toujours; c'est encore plus une éloquente confession de foi conforme aux écritures, et que son beau génie savait revêtir des formes en harmonie avec ce qu'elles exprimaient. Hamann, ce prodige d'instructions variées que l'Allemagne, ordinairement si instruite elle-même, considérait comme un phénomène, et qui n'a reçu d'elle qu'une stérile admiration; ce mage du nord, comme on le désignait, n'a peut-être vu son influence limitée que par la stricte orthodoxie luthérienne dont il ne savait pas se

dépouiller, et que le parfum qu'il faisait exhaler de la Bible aurait dû rendre plus attentif; Hamann, d'abord, simple douanier et gagnant son pain à la sueur de son front, devint plus tard un économiste distingué, un orientaliste profond; un écrivain élégant, qui en savait plus sur le *moi* humain que ceux qui prétendent l'avoir disséqué tout entier, enfin une intelligence éminemment poétique; il ne déserta probablement le luthéranisme que parce qu'il n'y trouvait pas des âmes qui répondissent à ses généreux sentimens; Hamann serait devenu le plus grand homme de l'Allemagne, s'il avait su maîtriser son ardeur, mettre plus d'ordre dans ses idées et méditer davantage ses travaux. Et Gottlieb de Hippel, cet autre défenseur de l'orthodoxie ancienne qui, à l'exemple de Hamann, rendait hommage au fondateur de la philosophie critique et se liait d'amitié avec lui sans se laisser absorber par lui; de Hippel, dont l'humeur trouvait tant de partisans, et qui aurait pu avoir sur sa nation la plus heureuse influence, si l'amour des biens terrestres n'avait pas grandement contre-bâlancé dans son âme l'amour des biens du ciel; mais la Providence a voulu que le rationaliste Jean-Paul (Richter) l'emportât dans l'opinion et l'estime de beaucoup de lecteurs sur l'orthodoxe de Hippel. Et Claudius, le *Messager de Wandsbeck,* tout à-la-fois si plaisant et si grave, si doux, si aimable et néanmoins si profondément moral et religieux, le plus populaire des écrivains allemands, qui ne voulut jamais transiger avec les opinions dominantes : « Je ne suis pas amateur de nouveauté en

matière de religion, disait-il, et comme j'ai la parole de Dieu avec moi, je me tiens ferme à cette parole. Comment ne pas déplorer que l'on se casse la tête pour approfondir les mystères de la religion? parce qu'ils sont incompréhensibles à notre intelligence, ils resteront voilés jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu d'arracher le voile ». Et ce Gellert, dont amis et ennemis estimaient la douceur de caractère et la tendre piété, et que ses ouvrages en vers et en prose caractérisent si bien. Qui pourrait ne pas reconnaître les généreux efforts de ces hommes illustres!

Je ne sais si à côté de ces intelligences si richement douées, je dois citer le baron de Stark, sur lequel rationalistes et orthodoxes se sont plu à se ruer, peut-être injustement, mais dont la conduite équivoque, vers les dernières années de sa vie, explique, si elle ne les excuse pas, les attaques qu'ont dirigées contre lui les deux partis quand ils ont appris son adhésion aux principes du catholicisme. Son défaut d'influence vint précisément de cette fausse position qu'il s'était choisie. Le rationalisme effréné de son temps l'avait dégoûté, et désireux d'en voir l'église luthérienne purgée, il écrivit son *Banquet de Théodule* (1), qui est plutôt une apologie du catholicisme romain, qu'une défense de la réformation contre les novateurs qui en corrompaient l'esprit; de là une colère affreuse chez les deux partis; car les partis se jettent toujours dans les extrêmes, et ne craignent

(1) Il est traduit en français sous ce titre : *Entretiens sur la réunion des différentes communions chrétiennes*. Paris, 1818.

pas même le ridicule qui rejaillira sur eux des fables qu'ils débitent sur ceux dont ils ne partagent pas les tendances; le baron de Stark ne pouvait plus rester luthérien après la publication de son livre, mais le protestantisme proclamant la liberté d'examen, il lui était aussi bien permis de demeurer dans la confession luthérienne, en professant pour les opinions catholiques un respect avoué, qu'à ceux de ses adversaires, qui, luthériens de nom, ne retenaient plus un seul des articles de foi que Luther avait signifiés comme devant être crus sous peine d'infidélité à l'Évangile. Une grande inconséquence fut le partage du prédicateur de la cour de Darmstadt, mais la conduite de ses adversaires est frappée au type du plus révoltant ridicule.

A ce nombre d'opposans, je dois encore ajouter le comte de Stalberg, « d'abord disciple de Platon, favori des Muses, puis disciple des pères de l'Eglise (1) »; enfin, fervent apologiste de la foi orthodoxe romaine, quoiqu'il continuât d'honorer ses anciens amis Klopstock, Claudius et Herder, qui crurent toujours à la loyauté de son caractère et à la candeur de sa foi religieuse. On comprend qu'à dessein je ne cite pas au nombre des opposans au rationalisme quelques autres noms célèbres dans la littérature, et qui, par antipathie pour les froides conceptions du rationalisme, passèrent également dans le camp du catholicisme; ceux des deux Schlégel et de Werner, qui n'ont été *croyans* qu'après leur conversion toute

(1) Madame de Staël, *de l'Allemagne*.

esthétique, et qui n'ont rien fait depuis pour propager ce qu'ils croyaient être la vérité (1). Mais, quoiqu'il ait été déjà fait mention de Herder à propos du rationalisme exégétique, il serait injuste de ne pas lui tenir compte de ses efforts pour spiritualiser l'orthodoxie du luthéranisme, et lui gagner les suffrages de tous ses contemporains.

Après une jeunesse passée dans les privations, Herder, qui était né en 1744 dans la Prusse orientale, vit enfin une aurore plus brillante se lever sur l'horizon de sa vie, et les brillantes études qu'il fit à Kœnigsberg annoncèrent de bonne heure que son nom ne passerait pas sans gloire à la postérité. Herder s'est montré tour-à-tour habile théologien, orientaliste distingué, et poète même dans des travaux où l'on n'a pas coutume de faire le moins du monde entrer la poésie. Aussi le voit-on sans cesse plus occupé à faire pénétrer la foi dans les âmes au moyen de cette suave poésie, que de la planter dans les esprits au moyen d'une puissante dialectique. Il est peu de personnes qui ne connaissent l'ouvrage le plus important d'Herder, et qui semble réunir tous les rayons de son génie. « Encore dans mon jeune âge, dit-il à son sujet, et lorsque les champs de la science commençaient à étaler à mes yeux leur parure matinale que le soleil du midi de notre vie efface insensiblement, je sentais déjà s'élever en moi ce sentiment que, puisque tout

(1) J'en excepte la *Philosophie de l'histoire*, de F. Schlégel, qui, quoique écrite d'un style lourd et pesant, se recommande par la conformité de ses ingénieuses conceptions aux faits historiques de la Bible.

dans le monde avait sa philosophie et sa science, pourquoi ce qui nous touche de plus près, l'histoire de l'humanité dans son ensemble, n'aurait-elle pas aussi sa philosophie et sa science? Tout m'y faisait penser; la métaphysique et la morale, la physique et l'histoire naturelle, mais plus particulièrement la religion ». Et c'est préoccupé de ces hautes pensées, qu'il écrivit ses *idées sur l'histoire de l'humanité* (1), où toutes les branches des connaissances humaines viennent déposer leur tribut, et où l'on voit se dérouler devant soi le monde physique et le monde moral, le passé et l'avenir, jusqu'à ce qu'après ce mouvement harmonieux, un doux calme succède, et vous repose de la fatigue qu'a dû vous faire éprouver la multiplicité de certains détails, l'analogie quelque peu forcée de certains faits, et la peine que l'on ressent involontairement de ne pas voir, dans l'œuvre de Herder, le même Dieu que signalait Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*. Oh! la belle œuvre que celle d'un homme qui combinerait en lui les facultés de ces deux écrivains d'élite, Herder et Bossuet!

L'écrivain qui, sous le rapport dogmatique et moral, contribua aussi pour une large part à repousser le rationalisme, surtout dans ses excès, fut, sans contredit, le célèbre théologien Reinhard, qui, après avoir occupé successivement une chaire de philosophie et de théologie à Wittemberg, fut appelé, en 1792, à la dignité de premier prédicateur à la cour

(1) Cet ouvrage a été traduit en français, par M. Edgard Quinet, 3 vol. in-8.

de Dresde, dignité qui attribue à celui qui en est revêtu une large part de l'administration du culte dans le royaume de Saxe. C'est donc placé dans ce haut poste que ses talens oratoires lui avaient seuls acquis, que Reinhard a publié, entre autres ouvrages, une quantité de sermons qui composent une série de plus de trente volumes; mais, pour être juste, il convient de dire qu'ils sont loin de répondre à sa haute réputation. Et comment voudrait-on qu'un discours pensé et écrit l'avant-veille de chaque dimanche, pût servir de modèle à l'éloquence de la chaire, ou du moins pût rester comme ouvrage de quelque durée dans la bibliothèque d'un chrétien! C'est pourtant ce que la coutume semble exiger de la plupart des prédicateurs en Allemagne, ne pensant pas que de telles exigences sont plus propres à fatiguer l'homme et à tuer le prédicateur qu'à procurer une vraie édification. C'est bien assez que la réforme, en bouleversant inconsidérément toutes les parties du culte, ait fait de la prédication la partie, je ne dis pas essentielle, mais plus que principale, et ait empêché par là le prédicateur de se recueillir assez pour puiser, dans ses souvenirs et dans ses observations journalières, un aliment de quelque force et de quelque saveur. Ce n'est pas seulement la prolixe fécondité que l'on remarque dans les discours de Reinhard, on y voit encore, d'année en année, une gradation sensible du prédicateur vers les doctrines toujours plus supernaturalistes, jusqu'à ce que la foi chrétienne vienne les couronner en entier (1). Du reste, il s'explique

(1) On n'a pas d'exemple d'un succès de prédication comme

ouvertement lui-même dans un de ses écrits sur la question pendante devant le siècle. Il y soutient que, lorsqu'il est question de fonder l'idée du dogme, le rationalisme ne peut admettre les Ecritures; que, dans les idées dogmatiques, il ne s'agissait pas de savoir en quoi l'on faisait consister le contenu de la révélation, mais seulement quels étaient les principes dont on partait; qu'entre la raison et la révélation, il n'y avait pas de place pour un troisième principe, et que les seuls hommes conséquens étaient ceux qui se déclaraient pour l'un ou pour l'autre des deux principes en litige (1). Il s'explique tout aussi ouvertement sur les systèmes philosophiques de son époque. Quoiqu'il fût d'avis que la philosophie doive être séparée de la théologie, distinction que les bons esprits finiront pourtant par rejeter, cependant il confessait que l'étude de la philosophie historique ne pouvait pas laisser dans l'esprit de celui qui l'a entreprise une grande méfiance contre tout ce qui était du domaine de la spéculation, parce qu'on ne tarde pas à s'apercevoir de la faiblesse de tous les produits de l'esprit humain. Aussi le fruit de toutes ses recherches, comme de toutes ses méditations, fut une foi ferme et entière à l'Evangile de Jésus-Christ; et, quoique dans sa dogmatique il ait fait aux novateurs sur les questions de la révélation et de l'inspiration des concessions un peu fortes, il n'a jamais prétendu ébranler l'autorité

celui qui résulta de son *Discours sur la réformation*, prêché en 1800, et qui lui valut l'accusation d'orthodoxe outré. Celui de Röhr, en 1839, en est la contre-partie.

(1) Dans ses *Aveux* et dans plusieurs de ses discours.

des divins monumens de la foi. C'est dans cette période d'études profondes que parurent les plus importans de ses écrits, qui jouissent encore le plus d'une célébrité méritée (1). Voilà quels étaient les moyens que le supernaturalisme a pu employer jusqu'au commencement de ce siècle pour repousser son puissant adversaire. De l'imagination, de la poésie, les nobles qualités du cœur, de pures intentions, c'était, ce semble, plus qu'il ne fallait pour faire triompher une cause, si cette cause eût dû triompher. Toutefois la poésie n'est pas comprise du plus grand nombre, et les seules qualités de l'âme ne remplacent pas les autres qualités nécessaires pour parler à tout l'être humain. A cette époque aussi le rationalisme, tantôt passionné, tantôt doucereux, quelquefois moqueur jusqu'à l'impertinence, d'autres fois austère jusqu'à la rigidité, comme chez quelques kantistes possédait toutes les avenues de la littérature, et par ses journaux était le dispensateur de la célébrité; il avait pour lui le ban et l'arrière-ban des belles-lettres et des beaux-arts; c'était le temps où Wieland, par sa philosophie épicurienne et ses idées légères en matière de religion, faisait l'amusement de tous les discoureurs beaux-esprits (2); où Jean-Paul faisait vibrer, au nom d'une religion vaporeuse, les cordes

(1) *Essai sur le plan de Jésus, système de morale chrétienne*, ouvrage de prédilection de Reinhard, et qui fut le principal but de son activité littéraire, 4 vol., 5e édit., 1815.

(2) Voir, en particulier, son *Aristippe* pour la morale, et l'*Agathademon* pour la manière ridiculement niaise avec laquelle il parle du *noble Théurge*, juif, qui n'avait trompé les autres qu'après s'être trompé lui-même.

d'une sentimentalité dont la nature sensuelle de l'homme se plaît à entendre les accords (1); alors Schiller, le roi de la poésie intime, ne voyait pourtant dans le christianisme que son côté objectif qui le faisait se complaire dans une vague région qu'il se créait entre les pompes du paganisme et celles du culte chrétien; en ce temps-là Gœthe, l'homme excentrique par excellence, le poète de l'humanité divinisée, si l'on restreint le mot humanité au sublime auteur de tant de pièces immortelles, Gœthe, répondait à Lavater son ami : « Que si l'on ne voulait pas lui laisser son christianisme tel qu'il le concevait, il préférerait l'athéisme, parce qu'après tout, on n'avait pas une idée bien claire de ces deux croyances; » Gœthe, rationaliste avant tout, puisque l'intelligence dominait, étouffait même en son âme le sentiment sans lequel on ne peut être chrétien; Gœthe enfin, chez qui l'art était le seul Dieu auquel il sacrifiait, paganisait par cette adoption de l'art toute une génération d'écrivains qui l'a suivi dans ses tendances. Tant de causes diverses et qui se réunissaient toutes pour rationaliser ce qui n'est pas soumis aux lois connues de l'entendement humain, feront compren-

(1) Dans la correspondance de Platner, il est dit que Jean Paul fut exposé aux persécutions des *stupidités puissantes* et à des calomnies secrètes; « qu'il fut aussi accusé de matérialisme.... Mais c'était par un consistoire ! ! et celui-là a le droit d'être stupide avec plus d'honneur et *méchant avec plus de sainteté ! !* » Je cite ce passage de Platner, non pour approuver quelque genre de persécution que ce soit contre lesquelles tout mon être se révolte, mais pour montrer la tendance des esprits de l'époque, même chez les écrivains les plus graves.

dre les triomphes progressifs du rationalisme en Allemagne.

Si l'on ajoute à ces causes de triomphe le défaut d'unité d'action parmi les hommes supérieurs que j'ai déjà nommés comme adversaires du rationalisme, et la fausse impulsion donnée aux études dans presque toutes les écoles, et cela par des hommes que l'estime environnait, on aura le mot de cette énigme historique dans les pays étrangers à l'Allemagne, que le pays qui jouit à juste titre d'une grande réputation de religiosité soit cependant de nos jours le pays le moins positivement chrétien.

Parmi ceux qui contribuèrent le plus efficacement à répandre cette religiosité distincte du christianisme, et dont le caractère honorable semblait être un sûr garant de la bonté de sa doctrine, il faut compter principalement Campe et Dinter. Le premier, publia cette foule d'ouvrages sur l'éducation, où il se met avec tant de bonheur à la portée de la jeunesse, où il donne de si sages leçons aux parens, de si judicieuses instructions à tous ceux qui se dévouent à l'éducation de l'enfance; mais aussi où l'on remarque avec un vif regret l'absence d'un esprit évangélique qui, seul, pourrait donner quelque saveur aux préceptes de religion et de morale si fortement recommandés, et si fragilement appuyés. Le second, avec un zèle vraiment digne de respect consacra sa vie entière à l'amélioration matérielle et morale des écoles, mais ses écrits empreints d'un fâcheux rationalisme cherchent à élever un édifice sans base.

De bonne heure Dinter s'était donné la tâche de

créer de bonnes écoles et de contribuer par ses livres à ce que l'on imitât ses exemples. Certes, si tout le monde se donnait ainsi une tâche morale à remplir, la vie de la plupart ne serait pas autant frappée de nullité. Ce qui est à déplorer dans Dinter, c'est le manque de sang chrétien; il aimait la religion et la morale, et il voulait les faire aimer; mais qu'est-ce que la religion sans la croyance à des besoins moraux, qui ne peuvent être satisfaits que dans un ordre d'idées que la révélation seule fait connaître.

Frédéric Dinter naquit à Borna, près de Leipzig, en 1760, et fit ses études à l'université de cette ville. Devenu instituteur de quelques enfans, puis pasteur dans une petite ville, ce fut en exerçant les fonctions de son ministère qu'il comprit qu'un des grands moyens d'influer sur la moralité d'une paroisse est de la pourvoir de bons instituteurs. Une preuve que la tendance de ses enseignemens dans l'institut normal qu'il créa dans sa paroisse, et dans celui qu'il dirigea plus tard à Dresde, n'était pas d'une nature absolument mauvaise, c'est que le célèbre et vénérable Reinhard, qui dirigeait alors les affaires ecclésiastiques de la Saxe, lui offrit une surintendance comme récompense de ses services; Dinter préféra d'autres fonctions qui pussent ne pas l'exclure de la participation à l'instruction de la jeunesse. La foi chrétienne n'a donc à lui reprocher que d'avoir lu la Bible avec des yeux prévenus et d'en avoir publié une à l'usage des instituteurs, que le rationalisme revendique pour les notes et les éclaircissemens qu'il y a joints, et qui est un ouvrage dangereux pour les personnes qui ne

savent pas s'en servir. On ne saurait dire le succès de cette Bible; il a dépassé celui de tous les ouvrages écrits dans le même esprit; mais que ne peut l'esprit de parti ! Lorsqu'on a voulu en faire connaître la tendance et montrer qu'elle était plus funeste que celle de Funk d'Altona, dont l'indiscrète impudence prémunissait contre le travestissement des doctrines, le parti rationaliste s'est échauffé comme si l'on eût touché à l'arche sainte, et les disputes dont elle a été la cause à plusieurs reprises ont assuré son succès matériel (1).

(1) La plus récente disputeest celle qui s'est allumée, en 1840, dans le Holstein, et à laquelle ont pris part le célèbre probst de Kiel, Claus Harms, et l'archidiacre de cette ville, M. Wolf. Elle a fourni au professeur Pelt, de l'université de Kiel, l'occasion de publier quelques-unes de ses leçons académiques sur le protestantisme, le supernaturalisme, le rationalisme et la philosophie spéculative, où, parmi des choses vagues et trop peu concises, on en trouve beaucoup d'excellentes. Le rationalisme s'est entre autres très ému de ce que le judicieux Pelt disait que le protestantisme, pour être une religion, devait être évangélique, et qu'il ne pouvait être évangélique sans sa conformité avec les articles fondamentaux des confessions de foi. C'est aussi dans l'une de ses leçons que le savant professeur définit avec bonheur la tradition, « l'esprit chrétien de l'histoire du monde ».

CHAPITRE XVI.

Réaction du strict luthéranisme à l'occasion du jubilé de la réformation. — Thèses de Harms. — Polémique à leur occasion.

Le rationalisme, maître du terrain dans le domaine de l'Église et ayant assez gagné la faveur de l'opinion publique pour se croire désormais à l'abri de toute attaque inquiétante, se disposait à célébrer le jubilé de la réformation au milieu de la joie que lui causaient ses triomphes, et n'aiguisait d'autres armes que celles dont il voulait essayer le tranchant contre le jésuitisme du midi de l'Allemagne, qui lui devenait ombrageux. Tout-à-coup une voix se fait entendre dans le sein du luthéranisme lui-même qui le rappelle au combat, et voilà que, pris au dépourvu, il emploie à l'égard des vrais enfans de la réforme qui se souviennent que c'est à Luther qu'ils la doivent, et non à Semler ou à Lessing, ces flèches empoisonnées qu'il avait destinées à un autre usage. Lorsque l'on consulte ce déluge de brochures que firent naître les thèses de Harms, on ne comprend pas que des hommes, revêtus d'un caractère honorable, se soient permis contre le représentant fidèle des doctrines de Luther les injures que le libéralisme français de la restauration

n'eût pas voulu employer contre les jésuites du pouvoir. C'est qu'il n'y a rien de tel qu'un théologien en colère pour dépasser toutes les bornes même des plus simples convenances! Il ne pense pas alors qu'il fournit à ses adversaires des armes redoutables contre le vide de ses opinions. Tu te fâches, donc tu as tort, lui dira avec l'auteur dramatique toute personne qui sera restée impartiale observatrice des débats.

L'auteur de cette levée de boucliers contre le rationalisme dominant, qui eut un retentissement bien plus profond que celle de Hamann et de Claudius, est un homme que ses adversaires mêmes ne peuvent s'empêcher d'estimer, lorsqu'ils ne sont pas juges et parties, chez lequel on est forcé de louer les brillantes qualités du prédicateur, lorsqu'on veut bien les juger sous le rapport littéraire, et non d'après son propre point de vue théologique. Cet homme c'est Nicolas Harms, alors archidiacre, aujourd'hui probst de la ville de Kiel. Né en 1778 dans un village du Holstein, où son père était meunier de farine, il s'occupa des affaires de son père jusqu'à ce que la mort de celui-ci lui eût laissé la liberté de se vouer aux études théologiques. Que d'autres aient la singulière fantaisie de lui reprocher les occupations de sa jeunesse, c'est un motif de plus pour l'homme éclairé, et en général pour tout homme droit, de rendre hommage à ce qu'il y a de beau dans la vie de ce théologien. On sait qu'il est entouré à Kiel du respect et de l'amour de ses concitoyens, et que le temps qui a calmé l'effervescence des passions, l'a fait juger avec équité, même par ceux qui avaient

combattu ses thèses. En effet, le prédicateur de la cour de Weimar, qui rédige, comme on le sait, *la Bibliothèque critique des prédicateurs*, toute vouée au plus exalté rationalisme, terminait un de ses articles, en 1836, par ces paroles qui peignent si bien le théologien dont nous nous occupons : « Harms possède le génie du cœur; c'est du sentiment qu'il reçoit la poétique de son éloquence; et si l'on voulait réduire en système cette poétique, qui est si éloignée de tout système, on ne saurait lui trouver un souverain principe plus complet que cette parole de l'orateur lui-même : « Le cœur a son propre entendement « et ses propres expressions. » « De là cette pittoresque variété d'images, ce langage fort de simplicité et d'énergie, ces élans d'une hardiesse entraînante, ce ton de l'âme qui pénètre, frappe et enlève; mais de là aussi *les usurpations du sentiment qui se met à la place des raisons*; de là quelquefois des couleurs au lieu de pensées, la lumière qui éblouit au lieu de celle qui éclaire; de là, en un mot, toutes les qualités qui charment, et ces défauts qui souvent charment aussi, car l'homme, par un instinct de vérité, peut aimer jusqu'aux imperfections d'une nature naïve. (1) » Tel est le théologien brillant d'individua-

(1) Cette biographie de Harms est fort bien traduite dans la *Revue germanique*, année 1836, et renferme des analyses de plusieurs discours qui donnent une idée du genre et du talent du prédicateur. Pourquoi aucun éditeur français n'a-t-il encore eu l'heureuse idée d'unir en faisceau les plus remarquables discours de cet homme distingué? Joints à un choix que l'on ferait dans les œuvres oratoires de Reinhard, Schleiermacher, Ammon,

lité et de talent, qui, à l'occasion du jubilé, se demande si ce que l'Eglise luthérienne va célébrer comme une fête, est la destruction de la parole de Dieu par le rationalisme, ou le rétablissement de cette même parole divine aux dépens des traditions de la papauté; fouillant dans les archives de la réformation, il ne lui est pas difficile de prouver que le rationalisme n'est que de fraîche date, et que sa physionomie, quelque parée qu'elle soit chez plusieurs de ses adeptes, n'a rien de commun avec la noble simplicité de la foi chrétienne. Pour rappeler au peuple allemand le véritable esprit dans lequel le jubilé devait se célébrer, il lança dans le public 95 thèses qui reproduisaient textuellement la doctrine des réformateurs sur la nature corrompue de l'homme, sur la faiblesse de la raison humaine, etc., le tout avec la même crudité d'expressions qu'on eût employée au seizième siècle. Disons d'abord que le but du jubilé ne pouvait être que la conquête par le protestantisme du principe du libre examen en matière de religion, et non la fête anniversaire des livres symboliques; se tromper ainsi sur la nature de la fête et avoir de plus la maladresse de soutenir des doctrines sur la corruption totale de la nature humaine, que Luther n'avouerait plus de nos jours, c'était prêter le flanc aux coups du rationalisme et les nombreux satellites de ce principe ne les lui épargnèrent pas. Dans le voisinage même de Kiel, à Schleswig,

Dräseke, etc., ils feraient connaître à la France un genre d'éloquence très distinct de celui des prédicateurs français, et dont catholiques et protestans pourraient peut-être faire leur profit.

à Altona et jusque dans les paroisses soumises à sa juridiction, on réclama contre la résurrection des doctrines d'un autre siècle; un nommé Meyer (1) s'écria même, dans le feu de sa colère : « Plutôt Tetzel que Luther!! » Il cherchait ensuite à prouver, ce qui n'était pas le plus difficile, que les fatales thèses n'étaient ni bibliques, ni conformes aux livres symboliques. Ne valait-il pas mieux commencer par cette argumentation? Venaient ensuite d'autres déclarations sur les principes de Harms, touchant les forces de la raison humaine, et on a le bon goût de répéter que ce sont là des capucinades philosophiques. Un autre de ces furieux, du nom de Schultze, écrivit que tout ce qui n'appartenait pas au parti des obscurantins devait se déclarer l'adversaire de la plus grande partie des principes de Harms, parce qu'il avait eu l'art d'entasser dans ses thèses tout le fatras mystique de Goetze. Quant à lui, Schultze, il interroge tous les écrivains qui couvrent les rayons de sa bibliothèque et les fait tomber d'accord avec sa manière de penser, quoi qu'ils soient entre eux de la trempe d'esprit la plus diverse; c'est en effet Gellert, Kant, Spalding, auxquels il fait dire quelque grosse plaisanterie en société de Shakspeare et de Jean Paul; puis il frappe sur les bœufs superorthodoxes (*superorthodochsen*) et les déclare vaincus (2).

(1) *La raison humaine, sur et contre les* 95 *thèses de M. l'archidiacre Harms*, par Meyer, Schleswig, 1818.

(2) *Dialogues dans une chambre d'études*, ou les 95 thèses, brandons de discorde de l'archidiacre de Harms; en deux parties, Kiel, 1818. Il est agréable de pouvoir dire qu'un professeur

Plus sérieuse et certainement plus logique fut la lettre qu'adresse à l'archidiacre de Kiel, Ammon, par l'entremise du *Magasin pour les prédicateurs*, qu'il rédigeait alors. Il lui disait entre autres choses : «Vous déclarez que la vérité est seule votre souveraine, et je prends la liberté de placer en tiers mon amie l'impartialité, pour nous servir de guide dans la recherche de la vérité. La raison humaine, que vous déclarez n'être d'aucune utilité en matière de religion, ne fut, il est vrai, jamais considérée comme un principe constitutif de la religion par les théologiens pieux, qui n'étaient pas étrangers à la science. Ils ont presque toujours enseigné qu'elle est sans puissance pour la connaissance vivante de Dieu et pour le mouvement extérieur de la nature; qu'elle a besoin de faire usage pour cela de l'expérience et de l'histoire; elle ne peut donc apprendre que de Dieu ce qu'il est pour nous, ce que nous sommes par lui et ce que nous devons devenir par lui. Mais on soutenait avec justesse que la raison devait être le principe régulateur et l'organe de la religion. Chaque vérité, même dans le domaine religieux, est pour chacun de nous la représentation d'un être et de quelque chose de vivant d'après les lois de notre nature raisonnable.

de droit à Kiel, le docteur Falk, répondit à ces enfans perdus du rationalisme avec beaucoup de calme et de dignité, et leur prouva que les livres symboliques, loin d'être un joug et une marque de servitude, servaient au contraire à garantir le peuple des interprétations arbitraires des ecclésiastiques (*Lettre à M. le conseiller de consistoire Boysen sur*, etc...., par Falk, professeur de droit.

Ainsi, science et foi deviennent chose possible par l'action régulière de notre pensée et de notre jugement; mille passages de la Bible parlent de cette connaissance naturelle de Dieu, que chaque raison humaine non corrompue est contrainte d'admettre, comme nos yeux confessent l'existence du soleil qu'ils contemplent; Luther lui-même se représentait l'acte de la révélation comme la manifestation de Dieu dans la conscience des saints hommes, parce qu'il ne voulait pas que l'on honorât la Bible comme étant une image tombée du ciel, mais comme un livre riche en vérités divines. C'est de là que provenait aussi la considération des pères de l'Eglise pour les idées religieuses de Socrate et de Platon, qu'ils regardaient comme découlant d'une inspiration supérieure; de là le jugement du pieux et savant Melanchthon sur la valeur des connaissances de Dieu qui nous viennent de la nature et de la raison; de là cette richesse d'instructions profondes, puisées dans la théologie de la nature par des sages depuis Aristote jusqu'à Reimarus; de là les appels puissans qui sont sortis de la bouche du savant Chemnitz, pour unir l'étude de la théologie rationnelle aux doctrines de la foi chrétienne; de là enfin l'accord des philosophes des plus diverses écoles dans ce principe que « sans la présup-« position d'une révélation interne et divine par le « moyen de notre propre raison, on ne pourrait pas « connaître si une révélation extérieure est digne de « Dieu. » « La question des rapports de la raison avec la révélation a donc parfaitement le même intérêt que le problème des rapports de la liberté humaine avec la

grâce divine. De même que celui qui nie l'une, se jette dans les bras de l'ultra-prédestination avec toutes ses horreurs; de même celui qui sépare la foi d'avec la raison se reconnaît pour ultra-supernaturaliste qui rend impossible dans notre âme toute liberté de prendre une chose pour la vérité, et ouvre par là une large porte au fanatisme. L'expérience commune apprend, il est vrai, que plus la foi est profonde, plus la science est faible; et plus malade est la *foi*, plus la science étend son domaine. Quant à moi, je ne crois pas que ce soit la volonté de Dieu, mais bien celle des hommes qui en est la cause, et par conséquent c'est sur eux que la faute retombe. Un bon peintre essaie d'abord son talent à tracer des lignes, puis à représenter l'air et les ténèbres, et enfin la lumière jaillissant du sein de l'aurore; beaucoup se contentent de dessiner toute leur vie à la craie noire. Que veut-on que j'y fasse (1)? » Puis, s'appuyant sur ces principes, Ammon passe en revue les principales propositions de Harms qui sonnent mal à ses oreilles et en fait ressortir l'irrationnabilité. Schleiermacher lui-même se crut obligé de prendre en main la défense de la raison contre l'archidiacre de Kiel, et l'on regrette de ne pas trouver dans cet écrit de l'illustre professeur de Berlin ce tact des convenances qu'il gardait si bien dans d'autres occasions. Il lui était permis, tout en confondant l'exagération de Harms avec les principes qu'il défendait, d'appeler les thèses « des fusées volantes et des feux

(1) *Magasin*, etc., t. IV, 193-197.

d'artifices, qui ne durent qu'un instant, » mais ce qu'il ne devait pas se permettre, c'était d'appeler hypocrisie une conduite que la conscience seule de Harms lui avait suggérée. Le ton ironique que prend ensuite Schleiermacher, lorsqu'il laisse entrevoir l'espérance de voir Harms revenir à de plus saines idées, contraste fort avec le sérieux de ses autres écrits et fait faire de tristes réflexions sur cette nature humaine dont Schleiermacher prétendait défendre la dignité contre Harms. Ce qui afflige d'autant plus, c'est qu'une brochure suivit bientôt la première, et la surpassait tellement en invectives, qu'Ammon se crut obligé de prendre la plume pour rappeler à l'ordre celui que l'on commençait déjà à considérer comme l'oracle de la théologie moderne (1). Néanmoins, ces thèses furent, en effet, des fusées, si l'on considère qu'elles ne furent pas adoptées comme base de l'enseignement; mais il faut le dire aussi, elles portèrent un grand nombre de personnes à examiner de près la question; sous ce rapport leur influence dure encore, car c'est depuis cette époque que l'on voit se multiplier en Allemagne les ouvrages qui expliquent, appuient et développent les propositions que Harms avait le premier rappelées avec feu; les ouvrages mêmes de Luther, depuis longtemps oubliés, n'ont cessé depuis cette époque d'alimenter la presse allemande qui les reproduit continuellement.

(1) Voir l'écrit intitulé : *A M. le prédicateur Ammon sur son examen des thèses de Harms*, par F. Schleiermacher, Berlin, 1818 et *Réponse d'Ammon*, etc. Hanovre, 1818.

CHAPITRE XVII.

Union des deux églises luthérienne et réformée. — Triomphe du nouveau syncrétisme.

Cependant, le troisième jubilé de la réformation eut un autre résultat d'une grande portée. On reprit le projet, tant de fois conçu et si souvent oublié, de réunir en une seule Eglise les deux fractions du protestantisme qui divisaient l'Allemagne, et cette fois on y parvint dans presque toutes les *localités*.

On se souvient de l'observation de Leibnitz touchant cette division des deux Eglises; elle ne pouvait plus subsister depuis que le principe de la liberté d'examen en matière de religion, seulement renfermé en germe dans l'établissement de la réforme, était devenu le point de ralliement des rationalistes en majorité dans tous les partis. Quel spectacle vraiment singulier n'eussent pas présenté des hommes qui avaient banni tout élément surnaturel de la religion chrétienne, et qui, aux yeux du peuple, auraient pourtant continué à professer des doctrines qui ne pouvaient entrer en accommodement avec celles d'autres chrétiens. Les plus raisonnables des deux partis le sentirent, et les gouvernemens se prêtèrent de bonne grâce à des arrangemens qui favorisaient leurs intérêts. Déjà le gouvernement prussien avait cru,

depuis la restauration, pouvoir mieux se concilier l'affection des membres des deux communions protestantes en les réunissant tous dans une même église; mais les bons moyens n'avaient pas été employés, ou peut-être les esprits n'étaient pas assez bien préparés. Il faut un certain temps pour que la logique de quelques-uns devienne celle du grand nombre. Il était nécessaire que l'abondance des écrits que l'on publierait sur les avantages de la réunion portassent la conviction chez ceux que les principes du rationalisme, et même du protestantisme en général, n'auraient pas encore ébranlés. Car le protestantisme, comme principe, ne s'appuyant que sur la parole de Dieu, et non sur des livres symboliques, il s'ensuit que, puisque la diversité d'opinions est tolérée dans le sein d'une communauté, il n'y a pas de raison pour qu'on n'étende pas la tolérance sur une plus longue échelle. Ainsi, tant que le règne des livres symboliques aurait existé, l'union eût été une monstruosité; mais leur autorité une fois mise de côté, lorsque luthériens et réformés se reconnaissaient tous comme frères au moyen du seul principe de chercher sa foi dans la seule parole de Dieu, des hypocrites seuls, ou des ignorans pouvaient s'opposer à une réunion qui laissait à chacun la liberté d'interpréter à son gré cette parole divine. Malgré mon désir d'être constamment sur mes gardes en fait de jugement à porter sur des faits auxquels ont pris part des hommes d'une si haute considération, il est impossible de ne pas voir, par le caractère qu'avait pris le rationalisme, que l'indifférence pour le dogme fut pour plusieurs

un motif de détermination; quand on sait que les hommes les plus distingués et les plus moraux d'entre les rationalistes de l'époque ne voyaient plus dans les Eglises établies que des restes de la superstition dont la réformation n'avait pas assez fait justice, et que Tzschirner, par exemple, ne reculait pas devant l'idée que l'Eglise chrétienne pouvait comporter toutes les opinions, comme le paganisme avait comporté toutes les classes des divinités enfantées par l'imagination des poètes, une séparation entre luthériens et réformés eût été un non-sens, un véritable anachronisme, et leur réunion était commandée par le simple bon sens. C'est ce qui fit qu'après tant d'essais infructueux dont l'histoire a été souvent retracée (1), il fut répondu honorablement à l'appel que le gouvernement prussien fit aux protestans d'Allemagne; l'union se forma, comme un fruit mûr de l'époque, en Prusse, dans le grand-duché de Bade, dans celui de Darmstadt et de Nassau, et un peu plus tard dans quelques autres localités, sans que l'opposition ait été bien forte. Les moines indifférens, de même que ceux qui y prirent une part active par un effet de leur conviction religieuse, Schleiermacher, par exemple, croyaient que l'union après tout pouvait n'être qu'extérieure, c'est-à-dire dans l'administration temporelle des églises, tout en conservant une foi individuelle dont on ne devait compte qu'à Dieu. Stendel

(1) Le meilleur écrit de ce genre, en français, est celui de M. Tabaraud : *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour réunir les communions chrétiennes*. Paris, 1824.

et Tittmann deux supernaturalistes décidés, combattirent, au contraire, cette mesure, et ne voulaient, disaient-ils, qu'une union de cœurs; mais ils confondaient deux choses essentiellement distinctes, l'unité de la foi et l'unité des principes qui tendent à l'acquérir. La première s'accorde parfaitement avec l'idée d'une église, une et sainte, et ne devrait jamais s'en séparer; mais dans l'état actuel des choses, cette unité de la foi est devenue une impossibilité; il faut donc prendre tous les moyens propres à l'atteindre insensiblement, et la rupture des barrières qui séparaient extérieurement les luthériens et les réformés peut amener un avenir où l'unité de la croyance s'harmonisera avec l'église qui la reflétera dans son sein. Puisse cet heureux temps devancer même nos espérances, et non-seulement les enfans de la réforme, mais aussi ceux des deux autres grandes communions chrétiennes, se réunir tous ensemble pour adorer le même Dieu et l'invoquer sous la protection du même Rédempteur! La prospérité des peuples est attaché à cet événement plus qu'on ne pense. Qui ne sait tout ce qu'une unité de vues, en matière de religion lorsque le zèle est éclairé, a de puissance pour épurer les sentimens, ennoblir les âmes, former les grands caractères. Si l'harmonie dans les pensées d'un individu est chose si désirable, pourquoi ne travaillerait-on pas à l'établir dans la société des intelligences?

Cependant le dogme de la consubstantialité et de l'ubiquité de la sainte Cène, que l'on sacrifiait de fait dans la réunion, n'avait pas été tellement pulvérisé par le rationalisme, que l'on n'y tînt encore dans

quelques localités, et c'est à cause de ce dogme principalement que les luthériens de Brême refusèrent de communier avec les réformés, et que par là l'union ne put se réaliser dans cette ville libre. A Breslau, le docteur Scheibel se mit à la tête d'une communauté assez considérable de stricts luthériens, et s'opposa énergiquement à une réunion qu'il disait être trop exclusivement l'œuvre de l'indifférence religieuse. Mais la dissidence s'est peu-à-peu effacée, et l'église évangélique n'attend plus que l'apparition de quelques hommes supérieurs, qui sachent tout disposer pour le succès d'une plus grande réunion que demandent tous les amis de la religion et de l'ordre.

A propos de protestations, j'aurais dû rappeler qu'une voix connue se fit distinguer entre toutes les autres pour blâmer la mesure que le gouvernement prussien s'efforçait de faire prévaloir; c'est celle d'Ammon, qui a eu le privilège de se mêler à toutes les questions un peu importantes de son époque et de n'avoir jamais réuni les suffrages d'aucun parti. Dans l'affaire des thèses de Harms, Schleiermacher lui avait reproché avec beaucoup de fierté de n'avoir que des opinions malléables, et même de transplanter le jésuitisme dans les églises protestantes; ici encore on lui demandait, si c'était en vertu de l'unité de la foi qu'il combattait la réunion, ou seulement parce qu'elle devait avoir lieu sur d'autres bases que celles qu'il avait désirées. Ammon répondit qu'une réunion où l'on ne partait pas d'un principe chrétien, écrit sur les bannières de tous, ne pouvait aboutir qu'à un pêle-mêle politique dont on ne pourrait plus se tirer,

et qu'il craignait que l'indifférence, qui était le mobile de plusieurs dans cette affaire, ne produisît de nouvelles sectes et ne fortifiât les progrès du piétisme. Quant à la fusion de toutes les dissidences dans un seul et même sentiment, il avait trop de philosophie, il comprenait trop les droits de la vérité pour ne pas désirer la réalisation d'une œuvre à laquelle il avait cherché à coopérer, à sa façon, par son ouvrage sur le christianisme qui tend à prouver qu'il doit devenir la religion universelle et être représenté dans le monde par une monarchie dont les tendances n'effaroucheraient jamais la liberté. Pour réaliser cette belle œuvre, Ammon prétendait qu'il fallait beaucoup de patience et de charité, et que cela valait mieux que tous les efforts de la puissance civile. Sans être du nombre des indifférens, on aurait pu dire à cet écrivain, que ces exhortations sont excellentes quand il s'agit de la vie morale des individus que l'on parvient beaucoup plus à améliorer par la douceur, la patience et la charité, mais qu'à de certains maux sociaux il faut de grandes mesures qui aident les malades à savoir du moins comprendre leur état.

CHAPITRE XVIII.

Influence de la philosophie de Fichte et de Schelling sur la théologie.

Fière de voir que la théologie ne pouvait rien sans elle, puisqu'elle venait toujours se réfugier sous ses ailes, quand elle méditait de fonder quelque chose de raisonnable dans la dogmatique, la philosophie résolut d'en finir avec une si modeste rivale, et, pour cela, elle chercha à l'absorber. Jusqu'au philosophe de Königsberg, elles avaient travaillé tant bien que mal, dans les momens de leur réconciliation à se créer l'une et l'autre une position indépendante, et poursuivi ainsi leur existence en personnes bien élevées. Kant vint augmenter les prétentions de la philosophie qui ne consentit à une bonne intelligence, qu'en tant que la théologie consentirait à revêtir de nouveau ses allures et à parler son langage rigoureusement moral et compassé. Alors la théologie docile, proclamant l'absolu dans la liberté morale, se mit à allégoriser les Ecritures pour n'en faire jamais ressortir que le résidu de l'austère devoir. Mais l'homme a plus qu'une conscience, et la philosophie religieuse de Kant ne parlait qu'à la conscience. L'homme possède aussi un sentiment, une raison, une âme enfin susceptible de saintes émotions, de pures et de vastes

pensées, et l'on ne tarda pas à voir de ces âmes frémissantes sous le joug d'un système trop raide, relever fièrement la tête, et demander à l'existence tout entière s'il n'y aurait rien de mieux, pour satisfaire les besoins moraux que la critique de la raison pure n'avait fait qu'endormir; et voilà que, se mettant à l'œuvre, on vit se succéder avec une rapidité étonnante de nouveaux systèmes en philosophie, et par là de nouveaux essais en théologie. Les noms de Fichte, Jacobi, Schelling, Hégel se présentent naturellement sous la plume quand il s'agit de signaler les héritiers de la philosophie kantienne, en attendant que je puisse indiquer ceux qui de nos jours semblent se disputer la dépouille du plus célèbre de ces noms.

Il est vrai que pendant la vie de Kant et même après sa mort, il y eut une foule d'écrivains qui croyaient ou enseigner sa philosophie ou la modifier, tout en reconnaissant son fondateur pour leur maître, et tout cela parce qu'ils conservaient sa forme et qu'ils usaient de sa terminologie. Parmi ceux qui lui donnèrent un vrai développement, on ne peut réellement compter que Krug, dont j'ai déjà parlé et dont la théologie a subi une notable influence. Ensuite Fries et son école, qui s'éloignèrent de Kant et dans sa méthode et dans le développement de sa doctrine, particulièrement dans la manière de concevoir la foi; car, pour Fries, la foi n'est autre chose que le pressentiment (*Ahnung*) au moyen duquel on a la conception du monde physique, comme une apparition des choses en soi. Les résultats de la critique kantienne, dans ses rapports avec les besoins de la vie morale et

pratique, ne suffirent pas, comme je l'ai dit, pour son époque si agitée intellectuellement. Cette critique devint, comme il était arrivé à l'école de Socrate, un point de départ pour la philosophie spéculative. Ce fut d'abord l'idéalisme de Fichte qui se dépouilla peu-à-peu de sa rudesse première, et qui devint à la fin une doctrine profonde de la liaison essentielle de Dieu et de l'esprit avec l'esprit comme essence de toutes choses. Ainsi le nom de Fichte ne doit rappeler qu'un idéalisme auquel conduisait nécessairement le criticisme du philosophe de Königsberg, et auquel celui-ci n'échappa que par une de ces inconséquences auxquelles sont sujets les philosophes quand ils permettent au simple bon sens de tenir, lui aussi, quelque peu le gouvernail. On sait que Fichte subordonna toutes les existences objectives aux idées subjectives, que le moi, en quelque lieu qu'il se pose, est tout, et que la nature dans son universalité ne peut être que son produit. C'est l'ombre qui accompagne nécessairement la réalité. Et que reste-t-il à ce principe puissant, à ce principe unique et absolu, quand il se contemple ainsi lui-même, sinon qu'à remettre avec amour sa vie phénoménale à cet esprit universel? D'après l'opinion de Fichte, c'était la manière dont l'apôtre Jean entendait le christianisme; mais il est à croire que si l'apôtre se fût servi d'un tel langage, il n'aurait guère fondé d'église idéalistiquement chrétienne dans les villes de l'Asie-Mineure. Fichte n'en fonda pas non plus, et son influence a été à-peu-près nulle dans les églises comme dans les universités. Peut-être contribua-t-il lui-même volontairement à

rendre stériles ses doctrines en les modifiant (1) ; mais un service incontestable qu'il a rendu à la religion et à la morale, malgré ses erreurs capitales en fait de christianisme, c'est d'avoir rendu impossible le matérialisme dans un être quelque peu pensant.

Autre fut l'influence de Schelling sur les idées théologiques de son temps. Elève de Platner, et de Fichte, à qu'il succéda dans la chaire de philosophie d'Iéna, il commença par appliquer l'idéalisme de son devancier dans les dogmes principaux de la foi grecque et catholique, en les considérant comme les traits principaux du développement du monde, et en même temps comme pensée fondamentale de la conscience divine qui avait été révélée (2). Schelling ne tarda pas à transformer cette doctrine, au point que ce fut doréñavant l'objectif qui fut le tout, l'absolu, un assemblage de forces aveugles dans le principe, mais animé d'une tendance irrésistible à se développer et à se manifester par des créations qui se succèdent à l'infini, et qui en se perfectionnant, lui donnent toujours une plus grande conscience de lui-même, surtout quand il s'agit de l'intelligence humaine. Ainsi exposée, la nouvelle théorie ne présentait rien d'absolument nouveau, puisqu'on y voit poindre l'ancien panthéisme tel que l'Allemagne en avait appris quelque chose de Bruno ; ce qui était réellement nou-

(1) Bretschneider, *Systemat. Entwick.* On y trouve, page 53, toute la littérature concernant les écrits de ce philosophe.

(2) Schelling est né en 1755, à Léonberg, dans le Wurtemberg, et a professé la philosophie dans diverses universités depuis 1798. Il est question en ce moment de l'appeler à Berlin.

veau, ce sont ses idées du parfait parallélisme du spirituel et du temporel, de l'idéal et du réel, du sujet et de l'objet, ainsi que la forme avec laquelle il s'opposait toujours plus à la doctrine de l'idéalisme de Fichte (1). Dans la suite, la doctrine de Schelling a encore subi diverses transformations; on assure qu'il ne donnera qu'à la fin de ses jours le dernier mot de ses enseignemens. C'est attacher peu d'importance à la vérité que de tarder à en faire jouir ceux qui ne peuvent bien vivre que par elle. Cependant non-seulement la philosophie de la nature, comme on l'appelle, a eu de chauds partisans, mais des hommes distingués l'ont appliquée, les uns, comme Blasche, aux questions théologiques, quoique dans le sens d'un panthéisme matérialiste (2); d'autres, comme Troxler, ont essayé d'en faire sortir un théisme mystique et évangélique tout à-la-fois (3); tandis qu'Eschenmayer, Steffens et Daub l'ont jointe à une philosophie scientifique de la foi (4), et Schwarz l'a appliquée à la conduite pratique de la vie.

Hégel déclare la religion pour l'existence objective de l'esprit infini dans l'esprit fini, car l'esprit n'est

(1) *Idées pour une philosophie de la nature* (Ideen zur einer Philos. der Natur.), 2e édit., 1803. — *De l'âme du monde* (von der Weltseele), 3e édit., 1809.

(2) *Enseignement philosophique de l'immortalité* (Philos. Unsterblich keilehre), 1831.

(3) *Leçons sur la philosophie* (Vorlesungen über Philos.). Bern., 1835.

(4) *La Phénomenologie de l'esprit*, et principalement ses *Leçons sur la philosophie de la religion et la philosophie de l'histoire.*

que pour l'esprit, par conséquent Dieu n'existe qu'en se pensant lui-même et en étant pensé. Tandis que dans la philosophie de la nature, l'intelligence et Dieu se perdent dans la nature objective; Hégel les laisse subsister distincts l'un de l'autre, mais il les ramène à un principe commun, qui est, suivant lui, l'idée absolue, ou Dieu. Dans ce cas, la nature objective n'est que l'idée absolue sortant pour ainsi dire d'elle-même, s'imposant des bornes, elle qui est pourtant infinie, et s'individualisant. De sorte que l'intelligence de tous les hommes et la nature extérieure ne sont que des manifestations de l'idée absolue. Quand on dit aux disciples que c'est la philosophie de l'identité modifiée, ils se récrient; et quand on leur parle du panthéisme qui en sort par tous les pores, ils distinguent, et cette distinction nous a valu trois directions différentes parmi les plus chauds partisans du professeur de Berlin; elles sont représentées, dans le côté droit par Usteri et Rosencrantz, dans le centre par Gotschel et Conradi, et au côté gauche, tout à l'extrémité, par Richter de Magdebourg (1) et le docteur Strauss.

Quoi qu'on puisse penser de la philosophie de Hégel, il est certain que la collection de ses œuvres, que des partisans dévoués, tels que J. Schultze, Gans, Michelet, Marheinecke et Förster ont publiée après sa mort, est un monument durable consacré à un génie scrutateur et profond de la pensée humaine, sous quel-

(1) Auteur d'un ouvrage dont le matérialisme trop grossièrement exprimé a soulevé contre lui les rusés du parti; il a pour titre : *Lehre von den letzten Dingen*, 1833.

que forme qu'elle apparaisse dans la vie civile, dans l'histoire ou dans les arts; elle classe l'auteur parmi les oracles qui seront souvent consultés dans les sciences philosophiques; mais Hégel n'en aura pas moins dénaturé toutes les idées chrétiennes qu'il a prétendu restaurer.

C'est à dessein que je n'ai pas encore parlé de Jacobi, qui eut aussi sa part d'influence sur la théologie, parce que sa philosophie à lui n'était pas une dérivation de la philosophie de Kant, quoiqu'il fût aussi d'avis que Dieu ne pouvait être prouvé par la science et qu'il fallait autre chose que l'intelligence (*der Verstand*) pour s'élever aux idées de liberté et d'immortalité. La faculté dominante chez Jacobi était le sentiment, et c'est pour cette raison que l'intelligence transcendante de Fichte méprisa dans Jacobi ce qu'il croyait n'être qu'un *langage de charlatan*. Mais les profondes élucubrations de Fichte ont passé du vivant même de leur auteur, tandis que les idées de Jacobi, fondées sur l'observation de la nature humaine, quoique incomplètes en elles-mêmes, ne sont aujourd'hui dédaignées de personne; pas même des Hégéliens, qui les font entrer tant bien que mal dans les évolutions de leur absolu. Jacobi soutenait donc que si l'on voulait arriver à quelque chose de vrai, il fallait partir d'un principe indémontrable au premier abord, mais incontestable; c'est celui de la foi, qu'il confondit plus tard avec la raison et qui est la cause de tant de malentendus dans l'histoire du rationalisme. Or, de même, disait-il, que le monde extérieur se révèle à nous par les sens, de même les

choses divines se révèlent à l'homme par la foi ou la raison. Cette révélation par la foi entraîne une conviction irrésistible; elle vient répondre à un besoin impérieux de l'âme; celle-ci acquiesce sans hésitation; tandis qu'elle hésite quand l'intelligence seule lui parle, sachant que le savoir de l'intelligence lui est communiqué et se trouve par là même susceptible d'erreur (1).

N'est-ce pas sur cette route que l'on rencontre Frédéric Ancillon, mort dans ces derniers temps ministre des affaires étrangères en Prusse, mais que l'on aurait mieux aimé voir exclusivement occupé à cultiver le champ de la philosophie? Lui aussi indique la ligne où les connaissances expérimentales s'arrêtent, soit dans la philosophie, soit dans la religion; il montre que le sentiment va beaucoup plus loin que les connaissances, et qu'au-delà des preuves démonstratives il y a l'évidence naturelle; par-delà l'analyse, l'inspiration; par-delà les mots, les idées; par-delà les idées, les émotions; et que le sentiment de l'infini est un fait de l'âme, un fait primitif, sans lequel il n'y aurait dans l'homme que de l'instinct physique ou du calcul (2).

Les théologiens ne restèrent pas spectateurs oisifs

(1) Son principal écrit sur la philosophie religieuse est celui qui a pour titre : *Von den göttlichen Dingen* (des choses divines); 2e édit. Leipzig, 1822.

(2) Outre ses *Essais* anciens et nouveaux, ainsi que ses *Mélanges* sur des sujets littéraires et philosophiques, voir particulièrement son *Essai sur la science et la foi philosophique*. Paris, 1830.

de ces luttes de l'intelligence contre elle-même ; mais il y eut cette différence entre ceux-ci et les partisans des philosophies qui précédèrent Hégel, Schelling et Jacobi, que chez ceux des temps modernes, la théologie devint spéculative et par là même subit une transformation complète. La philosophie ne fut plus pour elle une alliée ni une ennemie, elle se fit théologie en adoptant son langage et en ne cédant aucune de ses anciennes prétentions ; de sorte que l'on peut appeler le rationalisme moderne, la théologie absorbée par la philosophie. Il est vrai que les théologiens ne l'ont pas avoué ; ils ont toujours eu l'air de faire servir la philosophie d'appui aux décisions de leur esprit spéculatif; en réalité cependant c'est la philosophie qui a dicté leurs décisions, et qui, malgré eux, a dominé tous leurs nouveaux systèmes. Schelling parle par la bouche d'Eschenmayer, de Schwartz, de Steffens et de Daub (1) ; Hégel par celles de Marheinecke et de Strauss, Jacobi et Schelling par celles de Schleiermacher, Twesten et Nitzsch, et enfin Fries par celle du professeur de Wette. Ces théologiens, chacun dans leur direction particulière, ont donc cherché à élever la théologie à une science spéculative, et cherché à prouver que la philosophie n'avait quelque valeur qu'autant qu'elle s'élevait à la hauteur de la théologie et s'identifiait avec elle. C'est ainsi qu'ils ont sauvé, aux yeux de la philosophie qui nie cette

(1) Je compte Steffens et Eschenmayer parmi les théologiens spéculatifs, par la raison que je les appellerais astronomes, s'ils avaient écrit sur l'astronomie, quoiqu'ils ne soient pas ecclésiastiques.

identité et qui ne refuse pourtant point de céder à l'évidence, plusieurs vérités chrétiennes que les rationalistes vulgaires rejetaient comme contraires à la raison. Mais si le dogme, proprement d'Eglise, paraissait s'affermir d'une part, il a couru des dangers d'une autre nature. C'est surtout en ce qui touche les questions de liberté et de moralité que s'est montrée faible jusqu'ici la théologie spéculative; car il ne faut pas se le dissimuler, si l'on n'arrive pas à la conception d'un système qui n'aura plus rien de commun avec le nom de panthéisme, mais qui en conservera un certain fond, comme la vie en Dieu d'où dérive la connaissance, la sagesse ne pouvant être que le produit de l'amour, ces deux questions de liberté et de moralité, qui sont si étroitement liées, seront la pierre de touche de tout système de théologie qui ne sera pas exclusivement historique. Aussi le supernaturalisme moderne n'étant pas encore à la hauteur d'une théologie véritablement fondée sur la nature actuelle de l'homme, il lui faudra combattre encore bien des prétentions philosophico-rationalistes avant d'élever un monument qui défie toutes les attaques de l'esprit humain.

CHAPITRE XIX.

Théologie spéculative.— Eschenmayer, Steffens, Schwartz, Daub.

Jusqu'à la philosophie de Kant, les philosophes qui se déclaraient chrétiens dans leurs professions de foi ecclésiastique, n'étaient néanmoins que déistes dans l'émission de leur système, parce qu'ils croyaient que le domaine de la philosophie et celui de la théologie étaient essentiellement distincts; sans s'en douter, ils soutenaient, comme Luther, contre les théologiens de Paris, deux sortes de vérités contradictoires. Kant vint; plaçant comme point central de toute connaissance la raison pratique, il donna naissance aux divers systèmes qui, en modifiant celui de leurs devanciers, se sont appropriés, chacun à sa manière, le christianisme qu'ils n'ont plus traité ni en ennemi, ni en système isolé des vérités philosophiques. Fichte se rapprocha également de la vérité chrétienne lorsqu'il exposa que la moralité n'était autre que la vie dans le divin, et que le sentiment de l'existence divine naît en nous par l'amour (1). Dans cette nouvelle hypothèse de Fichte ce n'était plus le moi qui était l'absolu, mais l'essence divine, et la raison n'était

(1) *Anweisung zum seligen Leben*. Berlin, 1806.

que la présence de Dieu dans l'homme. Schelling fondit dans l'absolu toutes les antithèses de l'objet et du sujet, du savoir et de l'être, de l'idéal et du réel; et il expliqua la chute de l'homme et le péché qui en est la suite, non point par l'abus qu'il fit de la liberté, mais par l'usage qu'il fit de cette liberté; car l'homme se détacha par là de l'unité à laquelle il lui faudra arriver pour que l'ordre se rétablisse. Cette expression de chute amenait celle de réparation, de réconciliation, de tache originelle et de vie sainte à s'approprier, ce qui n'est autre que la sanctification exigée par l'Evangile; on comprend alors que les théologiens, affligés par les tristes résultats du rationalisme empirique et philosophique, crurent entrevoir le moyen de réhabiliter le christianisme, en le transformant en un système philosophique où tous les dogmes vénérés dans l'Eglise trouveraient une place honorable; mais comme le font remarquer les rationalistes vulgaires, à qui cette prétention de la philosophie a particulièrement déplu, si la théologie spéculative a réhabilité les mots, elle n'a pas réhabilité les idées; c'est en détournant les mots de leur signification traditionnelle et en s'en servant seulement pour revêtir des idées nouvelles, que l'on est parvenu à faire passer pour ancienne une dogmatique qui ne l'était point.

Parmi les partisans de la philosophie de Schelling on peut d'abord compter Eschenmayer; tout en se dégageant de la lettre des confessions de foi des Eglises établies et il est pourtant arrivé à une foi décidément évangélique; le principe supernaturaliste n'en a pas

le moins du monde souffert, puisqu'il y aurait lieu peut-être à l'accuser de le pousser quelquefois jusqu'à un mysticisme réel, comme dans ses écrits sur les rapports entre le monde visible et l'invisible. Savant naturaliste, habile médecin et non moins habile professeur de philosophie à Tubingue, Eschenmayer est né en 1770 à Neuenburg, dans le Wurtemberg; depuis qu'il s'est occupé d'études philosophiques, si l'on excepte son début où il paraissait pencher vers le kantisme, il n'a cessé de proclamer que la philosophie de Schelling pouvait le mieux préparer les voies à une restauration salutaire de la foi. Ses ouvrages sont nombreux et ils embrassent une foule de questions dans le domaine de la nature entière; mais sa *Philosophie de la religion* et son ouvrage sur la doctrine de Hégel font le mieux connaître la nature de ses tendances religieuses. Le reproche que le supernaturalisme lui fait à bon droit, c'est de considérer souvent des accessoires comme devant être le fond d'une doctrine, et de donner comme vérités mathématiquement démontrées de pures probabilités, de ne pas mettre assez de clarté dans ses idées dogmatiques et enfin de ne pas les concevoir assez nettement pour en faire un tout fortement lié; ce système serait d'autant plus harmonieux, qu'en opposition à un autre disciple de Schelling (le célèbre naturaliste Oken, qui, ne voyant rien audelà de la nature, pense et écrit que tout naît et périt avec elle), Eschenmayer, au contraire, excelle à peindre autre chose que la vie animale et le monde matériel.

La nature extérieure fût aussi le livre où de bonne heure Steffens aima à chercher la solution des graves questions qui intéressent l'humanité tout entière; on crut un instant que les théories longtemps si incomprises de Spinosa suffiraient à satisfaire le besoin impérieux qu'il éprouvait de mettre quelque unité dans la variété de ses connaissances; mais son âme était trop imprégnée de poésie pour mettre au service d'un idéalisme matérialisé, les qualités les plus belles de l'esprit et du cœur. Aussi le vit-on embrasser avec chaleur la philosophie de Schelling, lorsque dans ses voyages il eut non seulement l'occasion de s'en instruire, mais de s'en entretenir d'une manière plus intime avec son auteur (1). Il crut y entrevoir la solution réelle de l'unité dans la multiplicité, qu'il avait en vain demandée au spinosisme. Cet écrivain, d'une vivacité peu commune, laisse toujours deviner l'ancien volontaire qui ne combattait pas seulement avec courage les envahisseurs de sa patrie adoptive, mais qui cherchait à communiquer aux étudians l'enthousiasme dont il était animé; il est pourtant d'une nature profondément subjective, et il sacrifierait volontiers toute l'objectivité de ses connaissances pour vivre de la vie intérieure qu'il sait si bien décrire et si bien éprouver, si son âme, naturellement expansive, ne cherchait à rétablir l'équilibre

(1) Henri Steffens, dont la poésie, la philosophie et l'histoire naturelle revendiquent la célébrité, est né à Stavanger, en Norvège, en 1773, et, après avoir été successivement professeur à Iéna, à Halle et à Breslau, il fut appelé, en 1831, à l'université de Berlin, où il enseigne la physique.

entre ses puissantes facultés. Un de ses ouvrages les plus remarquables est sans doute son *Anthropologie* (1), où l'accord majestueux de l'homme et de l'univers qui l'entoure, est décrit avec une puissance d'imagination peu commune, unie à une haute intelligence du sujet. En opposition à la philosophie hégélienne, qu'il n'affectionne pas, il s'applique surtout à relever la dignité humaine par l'idée qu'il donne de la personnalité, qui, une fois solidement établie, le met en mesure de développer à son aise sa doctrine de l'immortalité qui n'en est que l'heureux résultat. Sa *Philosophie de la religion* est pénétrée du même esprit de religiosité évangélique; c'est dans cet ouvrage qu'il s'est particulièrement donné la tâche d'arriver à une réconciliation de la foi et de la philosophie par une pleine connaissance du sentiment chrétien; mais il était impossible que sa méthode fût toujours exempte de méprises, puisque voulant, lui aussi, trouver tous les dogmes de l'ancien système luthérien dans la philosophie de l'identité, on peut lui reprocher avec raison de faire revivre l'hérésie des Sabelliens qui confondaient les personnalités dans Dieu, dans l'unité du père, et cela faute de n'avoir pas assez plongé dans l'idée de l'individualité pour en faire ressortir le dogme chrétien tel que le conçut l'Eglise des anciens temps (2). Du reste l'hégélianisme s'est donné libre carrière pour critiquer

(1) *Anthropologie*, 2 vol. Berlin, 1832.

(2) *Christliche Religions-Philosophie von Henrik Steffens*. La première partie comprend la théologie, et la deuxième l'éthique. Breslau, 1839.

les tendances de ce luthéranisme philosophiquement restauré, et Rosencrantz, dans les *Annales scientifiques* de Berlin, a cru le trouver en défaut dans toutes les parties de son ouvrage. Ce sont les ténèbres qui, se croyant lumière, s'efforcent de chasser devant eux le dernier jour qui les importune. Qu'on en juge par ces courtes citations. « Dans la sotérologie, dit le critique, Steffens ne considère le Saint-Esprit que comme un agent purifiant et sanctifiant, au lieu de le concevoir comme la totalité de l'idée de Dieu dans laquelle l'existence du père et du fils n'est que le *moment* et dont l'Esprit forme l'unité. L'Esprit n'est *réellement* esprit que par l'Esprit; d'où il suit que l'Eglise chrétienne n'est pas seulement, ainsi que se le figure Steffens, une pieuse communauté liée collectivement par la foi individuelle au Christ comme son sauveur; mais la communauté est elle-même l'Esprit divin dans lequel le père et le fils sont réellement présens. Ainsi définie, l'Eglise chrétienne n'est-elle pas placée plus haut que Steffens ne la place lui-même? Oui, il faut qu'on se la représente comme l'organisme sans lequel on ne saurait même s'imaginer l'esprit divin; car l'Eglise n'est pas seulement une société de saints, c'est encore la perfection éternelle de l'existence de l'Esprit. — Dans l'eschatologie, Steffens cherche à conserver pour le jugement un avenir abstrait, parce qu'il ne comprend pas encore l'Eglise comme étant la réalisation de la liberté qui dans l'histoire dépasse l'histoire. La vie divine de l'Eglise est la jouissance absolue de l'Esprit divin, qui glorifie tout le passé et tout l'avenir dans l'union vivante de Dieu

et de l'homme, par la médiation de l'homme-Dieu, le remplit de la plénitude d'un présent bienheureux, et admet de même le jugement comme le *moment* de son *procès* éternel et soustrait à toutes les relations du temps (1). »

La théorie de Schwartz est plus positive et d'une application plus directe à la vie divine; appelé à diriger l'éducation de jeunes enfans pendant qu'il était pasteur d'une paroisse près de Giessen, sa ville natale, il avait compris que ce n'est point avec de simples spéculations philosophiques que l'on peut faire naître et développer le sentiment religieux dans les âmes, mais en indiquant un but à l'essor du sentiment, afin qu'il ne dépense pas ses forces pour de vagues abstractions. Aussi l'activité littéraire qu'a développée Schwartz, professeur de théologie à Heidelberg depuis sa réorganisation en 1804, a eu entièrement pour objet d'améliorer le système moral des écoles; ses écrits dans ce genre sont très nombreux; il a voulu montrer que la philosophie, pour être digne de ce nom, doit porter à la plus haute moralité, et c'est dans cet autre but que déjà en 1793 il avait publié sa science de la morale qu'il a depuis retravaillée, et dont la troisième édition a paru en 1830 sous le nom d'*Ethique chrétienne Evangélique*. C'est ici principalement que Schwartz expose ses vues religieuses empreintes d'une philosophie schellingienne fortement trempée de christianisme et que les rationalistes empiriques ont appelée du mysticisme.

(1) *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, nov. 1840.

Schwartz, en effet, insiste sur les destinées individuellement immortelles de l'homme qui ne peuvent s'acquérir que par l'accomplissement de la volonté de Dieu, par la foi en Christ. Car c'est de cette foi que découle seulement la plus haute science, la lumière la plus pure, la vie vraiment divine, et il ne se peut rien trouver de plus grand pour l'homme sur la terre que de devenir chrétien (1). Avec de telles convictions qui existent en lui au plus haut degré, il n'est pas étonnant qu'il ait posé les fondemens de la morale autre part que dans une foi vivante et animée à celui qui a montré dans sa personne le beau idéal de la moralité. Ce n'est pas à dire qu'il faille mépriser tous les systèmes de morale qui partent d'un autre point d'appui. Le moraliste chrétien peut aussi en faire son profit; mais il ne le peut qu'en choisissant dans le vaste champ où ils se sont exercés, celles des pierres nombreuses que la raison humaine avait polies à cet effet, pour les combiner avec les matériaux chrétiens dont l'édifice de la morale doit être construit. Voici comment Schwartz répond au zélosisme ignorant qui a fait entendre le nom de mysticisme lorsqu'il eût fallu détruire par des argumens de quelque valeur la supériorité morale de son système d'éthique. « Celui auquel le principe que Christ demeure en nous paraît du mysticisme, n'a qu'à en accuser la parole apostolique; ou, si l'on nous blâme de ce que nous nommons Christ la conscience de l'humanité, nous pourrions en appeler à Kant, qui

(1) *Nichts höheres kann der Mensch sein, als ein Christ.*

le présente aussi à la conscience comme l'idéal de la pure humanité; nous pourrions aussi en appeler à Ficinius, qui le nomme la vertu révélée aux hommes ! — L'esprit d'une époque n'est pas immobile; mais quand on a trouvé un fondement sûr à la vérité, celui-là ne changera point. Quant à nous, mes amis, nous resterons avec Christ et chercherons notre bien suprême dans sa communion intime, pour que par son Esprit il sanctifie toute notre existence. C'est pour vous qui cherchez à vous procurer ce bien que j'ai écrit cet ouvrage. » Et puis, comme idée fondamentale de la morale chrétienne, il pose le principe de Jésus: « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice et le reste vous sera donné comme par surcroît », qu'il fait dériver de l'idée fondamentale de la religion chrétienne qui est la révélation immédiate de Dieu en Jésus et par lui la fondation de son règne parmi les hommes (1). Comme on le voit, il ne manque à Schwartz, comme à Steffens, que de s'expliquer d'une manière plus orthodoxe sur le Christ, pour tirer de la philosophie de Schelling le parti le plus favorable à la restauration du pur christianisme.

Daub fut celui qui se livra aux travaux les plus importans pour réhabiliter la doctrine chrétienne au moyen de Schelling. Professeur de théologie, comme Schwartz, à l'université de Heidelberg, sa parole grave paralysait quelque peu les explications naturelles et par trop plaisantes du docteur Paulus dans

(1) *Evangelisch-Christliche Ethik.*, t. 1, Disc. prélim., §§ 34 et 41.

son cours d'exégèse ; mais le défaut capital de Daub a été de tâtonner longtemps dans le cercle des idées philosophiques avant d'y planter son drapeau. Légèrement empreintes du kantisme dès l'origine, ses idées se retrempèrent tout entières dans la philosophie de l'identité, pour les faire passer, dans les dernières années de sa vie, par le creuset de la philosophie hégélienne. C'est alors qu'il a pu dire, en partant de son nouveau point de vue : la foi ordinaire de l'Eglise est une pure illusion, le supernaturalisme *de notre temps* est une duperie, et le rationalisme se ment à lui-même.

Les diverses phases par lesquelles Daub a passé dans le cours de sa carrière scientifique l'ont fait nommer le Talleyrand de la philosophie allemande, en ce qu'il passa de l'époque révolutionnaire de Kant sous l'empire de Schelling, lequel ne fit que lui préparer les voies pour prêter serment à la restauration de Hégel, qui venait d'octroyer la grande charte de la philosophie nouvelle. Mais, ajoute son biographe, Daub est le contraire de l'individualité de Talleyrand. Tandis que celui-ci ne suivait que les impulsions de l'égoïsme, et qu'il ne pouvait justifier sa conduite que par sa position politique et non par la moralité, Daub n'agissait que par amour de la vérité, et redoutait moins d'être accusé d'inconséquence que de soutenir ce qu'il ne savait pas être fondé (1). Aussi les reproches qu'on lui adressait, quelque amers qu'ils

(1) *Souvenirs sur Chr. Daub* (Errinnerungen an K. Daub), par Rosencrantz. Berlin, 1837.

fussent, ne l'ont pas empêché de déclarer que la philosophie de Kant devait, par la nature même des choses, amener celles de Fichte et de Schelling, et celui-ci enfin celle de Hégel. On dit que sa foi en la religion chrétienne était toujours fortement enracinée en lui dans ces diverses transformations, parce que ce n'est que la forme qui changeait et non les idées qui servaient d'appui à ses divers systèmes; car son but n'était jamais autre que de fonder scientifiquement dans l'âme religieuse le christianisme historique. D'où il est à remarquer que c'est à tort que le rationalisme vulgaire a repoussé la théologie spéculative *en général* et celle de Daub en particulier, par la seule raison que c'était de l'idéalisme. (1)

Cette expression, en effet, ne peut s'appliquer qu'à un système qui ne reconnaît de vérité que dans les idées et non dans les faits; or une philosophie chrétienne qui reconnaît les idées dans leur réalité historique ne pouvait pas être absolument ainsi désignée. Et puis n'a-t-il pas lutté bravement avec le géant de l'idéalisme subjectif et objectif? Oui, il faut dire à la louange de Daub que dans l'un et l'autre cas, c'est-à-dire soit qu'il plongeât dans l'océan immense de la nature objective ou qu'il s'élançât sur les hauteurs étourdissantes de l'idéalisme subjectif, il n'a jamais perdu de vue la figure du Christ s'avançant sur les eaux, prêt à lui tendre la main pour le faire marcher, comme Pierre, sur la surface mouvante de l'abîme, sans crainte d'y être englouti. Selon Daub, la

(1) Wegscheider, *Institutiones*, p. 132.

religion se reconnaît en nous par le sentiment de Dieu uni au sentiment de notre dépendance envers lui. Or cette religion est nécessairement déposée dans un cœur qui a foi en l'Évangile de Jésus, et c'est par un perfectionnement opéré, dans la série des âges, dans les assemblées d'églises (conciles); qu'il est arrivé à nous, quoique symboliquement, notre savoir ne pouvant comprendre la nature divine que dans la nature humaine; mais nous avons en même temps la conscience du symbolique, et cela ne sert pas peu à épurer nos pensées et nos sentimens. Il appartient à la dogmatique chrétienne de développer et de présenter la nécessité du développement de cette symbolique positive; par là notre religion devient science, mais une science glorifiée par l'idée divine. Pour repousser l'accusation de n'être qu'une philosophie, la théologie de Daub ajoute qu'il y a une dogmatique ordinaire enseignée qui est le préambule nécessaire de l'autre; elle fournit les matériaux historiques que la vraie dogmatique perçoit d'après ses principes symboliques. C'est par ces matériaux communiqués par la dogmatique que la théologie se sépare de la philosophie. Mais puisque la théologie spéculative de Daub est appuyée sur la Bible, et que celle-ci, dans sa nature historique, est le point de départ de toute dogmatique, comment prouver le divin de ses récits? C'est dans le rapport intime du fait avec le dogme. De sorte que l'historique n'entre jamais en scène comme un fait vide et ne contenant que des intérêts passagers; il est saturé de l'éternelle substance de la vérité même du dogme qui s'appuie sur ce fait.

Et si l'on demande à ce théologien une caution qui garantisse ces vérités, il vous parlera de l'inspiration qui consiste dans l'identité de la conscience humaine et de la conscience divine; et le Sauveur a connu cette identité plus que tout autre. Elle a existé en lui au plus haut degré : de telle sorte que Dieu est devenu homme dans le Christ, et c'est la forme de son apparition sur la terre qui est le fait historique du christianisme. (1)

(1) Voir ses *Theologomena S. doctrinæ de relig. christ.*, etc.; Heidelberg, 1806; — *Die dogmat. theolog. jetziger Zeit*, ibid., 1833, ainsi que ses *Leçons*, dont tous les volumes n'ont pas encore paru, et que ses amis recueillent avec un soin religieux.

CHAPITRE XX.

Théologie spéculative gnostique. — Marheinecke et Strauss.

Si c'était une œuvre épineuse de prétendre transformer le christianisme traditionnel en un système fortement conçu et ingénieusement lié dans toutes ses parties, on comprend que les difficultés n'ont pas dû diminuer lorsqu'on a voulu en faire autant pour le luthéranisme du seizième siècle; c'est pourtant l'œuvre à laquelle s'est voué, avec une persévérance digne d'un meilleur résultat, le professeur de Berlin Marheinecke. Il a commencé pour cela par explorer le champ de la philosophie, et ayant rencontré dans Hégel ce qui s'accordait avec son but, il a forcé Luther d'adopter les formules hégéliennes pour confesser sa foi (1). Faire de la raison la source originaire de la religion, est tout aussi absurde que de nous faire parvenir à la révélation divine sans l'usage de la raison : voilà le point de départ de Marheinecke; et comme toutes les vérités de la foi et de la vie, connues tant du peuple israélite que des autres peuples, témoignent, suivant lui, dans leur existence, leur descen-

(1) *Doctrine fondamentale de la dogmatique chrétienne.* Berlin, 1819.

dance commune de l'éternelle raison de Dieu, qui, avant d'avoir revêtu la nature humaine, a semé sur tous les peuples le germe de la sagesse divine, il s'ensuit que les regards de tous doivent naturellement se tourner vers le fils de Dieu, qui est leur ciel éternel, et lui adresser incessamment leur prière, parce qu'elle est à l'âme ce que la respiration est au corps. Ce n'est pas à la Bible seule, et encore moins à la lettre de la Bible, qu'il faut s'adresser pour acquérir cette sagesse, parce que si l'existence de la parole de Dieu dans la Bible tenait aussi essentiellement à l'essence de la religion que la parole de Dieu en général, Christ aurait dû, dans ce cas, être l'auteur lui-même de la Bible, s'il ne voulait pas laisser inachevé l'ouvrage de la religion. Tels sont ses principes; pour les justifier, il déclare aux partisans de Jacobi et de Fries que le sentiment ne peut produire chez celui qui s'y fie qu'une foi obscure, et par là sans valeur; pour que la foi ait de la valeur, il faut qu'elle rayonne de clarté, et une pareille foi peut-elle exister autre part que dans l'idée et le savoir? Donc, la foi ne doit pas être une chose distincte du savoir, et le savoir ne sera à son tour que la conscience de la conscience de Dieu. Puis viennent dans cette dogmatique des notions sur Dieu et ses attributs; sur Dieu, dis-je, en soi, qui est le père, sur Dieu hors de soi, qui est le fils, et enfin sur Dieu se suffisant à lui-même, qui est le Saint-Esprit. Quant à la manière de prouver l'existence de Dieu, elle consiste à dire : Mène une vie pure et divine, et alors Dieu se révèlera tellement à toi que tu n'en douteras jamais plus. Certainement l'homme qui doute de l'exis-

tence de Dieu a un esprit malade; toutefois peut-il suffire à Marheinecke de dire au malade : Guéris-toi, et tu n'auras plus besoin de remède pour être guéri ? Sans aucun doute son argument est d'une grande force pour celui qui avance dans les vérités religieuses, et c'est dans ce sens que le Christ nous dit de faire la volonté de son père, et que nous comprendrons alors la divinité de sa mission; mais pour l'ignorant ou le sceptique, je ne vois pas que ce soit un argument péremptoire. Ce n'est pas la seule pétition de principe que l'on rencontre dans le système lorsqu'on cherche à l'approfondir, ou plutôt le fond même est une grande pétition de principe; car ne revient-il pas à dire, à propos de la religion, que toute vérité est religieuse, parce que la religion seule connaît la vérité?

Marheinecke, que nous avons vu repousser le sentiment comme fondement de connaissances, est conséquent lorsqu'il exige de l'homme un entier renoncement au sentiment qu'il a de son individualité, et même à sa distinction entre Dieu et lui, et l'oubli dans l'idée de Dieu de toute la connaissance qu'il a de lui-même; action que Marheinecke exprime par « l'insertion de la pensée humaine dans la pensée divine. » Sans cela l'esprit humain ne parviendrait jamais à l'existence vraie, bienheureuse et éternelle. Voici ses propres expressions : « Le premier pas vers la vraie religion est que l'esprit se détache de lui-même et se remette en Dieu. Chaque pas qu'il fait dans une autre direction le conduit à sa perte. Mais s'il marche vers la lumière il est délivré des choses

viles et indignes de lui; il est délivré de lui-même, c'est-à-dire du soin de conserver le moi et le subjectif en le faisant arriver à la vie en Dieu comme vérité, par conséquent à la vraie vie. — La vérité et la réalité de la nature humaine ne consistent pas dans son individualité, mais bien dans son admission dans une autre nature qui lui est supérieure. Ce n'est donc qu'en parvenant à Dieu que l'homme arrive à lui-même. La vérité de la nature humaine est la nature divine. Le divin est seul le vrai humain, et par contraste, le pur humain est le non-vrai, est le mal. » N'est-il pas à craindre qu'un pareil langage reste inintelligible pour plusieurs; et qu'est-ce qu'un enseignement religieux qui n'est pas fait pour le grand nombre? N'est-il pas à craindre aussi qu'avec la meilleure volonté de se dépouiller de son individualité pour s'abîmer dans l'océan sans fond de l'essence divine, on demande à Marheinecke le moyen d'opérer ce renoncement, et pourtant il ne l'indique point dans sa dogmatique; car il ne peut pas être question ici de se laisser diriger par la volonté divine, tous les anciens théologiens disant la même chose et la théologie spéculative ne voulant donner que du nouveau!

Comme toute cette spéculation n'a pas de base et qu'elle est en opposition avec ce que nous sentons de notre propre nature, qui reconnaît une distinction entre le subject et l'objet qui en a la conscience intime et indestructible, il s'ensuit que ce moderne gnosticisme ne restera que comme le beau rêve d'une imagination féconde, et ne satisfera aucune de ces âmes haletantes de vérité et qui veulent en-

core plus être rassurées et consolées qu'illuminées.

J'ai indiqué l'espèce de trinité en Dieu que reconnaît Marheinecke et qui lui fournit une division pour son livre. Citer ce que traite chacun de ces livres ce sera faire connaître la manière dont notre auteur applique son système à la doctrine luthérienne des livres symboliques. La première partie traite donc de l'essence divine ou des idées, du sentiment raisonnable en opposition avec la nature privée de connaissances; puis de l'existence de Dieu ou réalité des idées, en opposition avec la nature comme apparence d'existence; puis encore des attributs divins ou union de la pensée et de l'existence, du savoir et de la volonté. La deuxième partie concerne Dieu le fils, c'est-à-dire la révélation intérieure en elle-même, ce que Marheinecke nomme témoignage du fils, et la révélation extérieure comprenant la création, la conservation, le mal et le péché, ainsi que son anéantissement par la rédemption. La troisième partie est consacrée au Saint-Esprit et à ses opérations, appel, conversion, liberté, royaume de Dieu ou Eglise, enfin les choses dernières. Comme on le voit, l'orthodoxie semble n'avoir rien à reprocher au rationalisme spéculatif, puisqu'il ne repousse aucune doctrine scripturaire, pourvu qu'on lui laisse le soin de les expliquer à sa manière. Je ne citerai qu'un exemple pour prouver cette substitution de doctrine nouvelle à l'ancienne doctrine sous le couvert de mots empruntés aux symboles de l'Eglise. « Le dogme du fils de Dieu, dit-il, est le dogme de la révélation intérieure et extérieure de Dieu. Cette distinction se perd dans l'unité du

Dieu révélé et du monde dans la personne d'un homme. S'agit-il de la révélation intérieure, c'est Dieu qui se pense lui-même. Dans cette pensée Dieu est à lui-même un objet et c'est là le fils qui est la révélation du père. Cette révélation de Dieu est sa propre clarté intérieure, l'union de son objectivité et de sa subjectivité, de sorte que sans le fils, Dieu ne se verrait pas. Ainsi la révélation intérieure de Dieu est sa propre apparition, c'est sa propre action de penser, c'est se penser soi-même. » Conçoit-on quelle obscurité ce savant auteur a été obligé d'employer pour le singulier plaisir de vouloir rétablir l'orthodoxie avec d'autres termes et d'autres idées que les apôtres ? Beaucoup de chrétiens ont été souvent arrêtés devant cette majestueuse introduction de S. Jean à son Evangile : « Au commencement était la parole, moi ; la parole était avec Dieu et cette parole était Dieu.... Et cette parole a été faite chair et elle a habité parmi nous. » Mais après la lecture de Marheinecke les paroles de l'Evangéliste sont de la plus grande clarté, et l'on ne peut s'empêcher de regretter que tant de talens unis aux meilleures intentions ne soient dépensés que pour un gnosticisme qui n'aura jamais la chance de devenir populaire ; et pourtant le christianisme doit l'être sous peine de manquer à sa destination principale. Continuons : « Il n'est pas donné à la nature humaine de se revêtir de la nature divine, vu que celle-ci n'existe personnellement que dans la divine ; mais la nature divine peut revêtir la nature humaine. En se dépouillant comme esprit de son individualité, l'homme s'élève au-dessus de lui-même

sans se dépouiller de sa nature, et Dieu, en sortant de son absolu comme esprit, descend à la nature humaine sans quitter sa nature divine. De sorte que l'un comme Dieu dans la nature humaine et l'autre comme homme dans la nature divine, forment un tout qui est l'homme-Dieu. » Or, dans les développemens que donne ici Marheinecke, Jésus a été cet être en qui l'unité de Dieu et de l'homme s'est réalisée, et c'est en cela que Dieu s'est révélé extérieurement comme fils. Dans la personne de cet homme-Dieu la raison n'était pas entachée de l'erreur qui se trouve dans tous les autres hommes, celle de considérer le monde et l'individualité de chaque homme comme des choses subsistantes en elles-mêmes, erreur qui dans la pratique fait qu'on se sépare de la raison : non, le Christ avait gardé intacte l'unité de Dieu et du monde, et c'est qu'il avait montré en lui l'homme normal et divin. La grâce et la sagesse qui s'est essentiellement révélée en lui se propagent par lui sur tous ceux à qui cette vérité devient certaine et révélée par leur foi au Sauveur comme homme-Dieu, et c'est par cette acquisition qu'ils deviennent enfans de Dieu.

Partant du même point de vue philosophique, mais aboutissant à d'autres résultats (par la seule raison que cet autre ami de la philosophie de Hégel n'a reculé devant aucune des conséquences qui eussent effrayé le sentiment chrétien de Marheinecke), le célèbre auteur de la *Vie de Jésus* a prétendu, lui aussi, construire une dogmatique hégélienne, comme pour répondre au défi des adversaires de son ouvrage, qui l'accusaient d'une tendance exclusivement destruc-

trice. Il y a donc cette énorme différence entre les deux disciples de Hégel que, si Marheinecke prétendait expliquer les dogmes luthériens au moyen de la philosophie idéaliste, Strauss n'a voulu retenir non pas du luthéranisme seulement, mais du christianisme lui-même, que les idées qui s'accorderaient avec son système conçu d'avance. Déjà dans la *Vie de Jésus* il s'était essayé, quoique en tâtonnant, à rétablir un Christ dans la religion, après avoir anéanti celui de l'histoire par la critique. Il avait affirmé que les chrétiens des premiers siècles avaient revêtu d'une forme historique l'image du Messie qui était vivante en eux; c'était donc parler déjà comme les hégéliens qui assurent que l'esprit humain avait donné, par pressentiment de leur philosophie à venir, une forme historique aux dogmes du péché originel, de la Trinité et de l'homme-Dieu. Du reste, Strauss l'a avoué lui-même à ceux qui l'accusaient de ce passage dans le camp de la philosophie, tout en persistant à croire qu'il y a pourtant une donnée positive dans l'histoire du christianisme (1). Mais c'est dans sa *Dogmatique* qu'il s'est surtout donné la tâche de démontrer que la philosophie devenue bientôt la souveraine, le Christ de Hégel effacera à tout jamais le souvenir du Christ évangélique.

Le théologien qui s'est imposé cette tâche est né à Ludwigsbourg, dans le Wurtemberg, en 1808, et a fait ses études de théologie à Tubingue, où il s'était prononcé d'abord par l'adoption d'un supernatura-

(1) Voir ses *Ecrits polémiques* (Streitschriften), 3e part.

lisme même peu modéré (1). La lecture des ouvrages de Hégel lui inspira le désir de venir visiter Berlin pour s'entretenir de sa philosophie avec quelques-uns de ses adeptes, et c'est pendant ce séjour, qui eut lieu en 1831, une année après la mort de Hégel ; qu'il eut occasion de suivre quelque peu les cours de Schleiermacher. L'enchaînement logique des idées de Strauss fut un bouclier contre lequel vinrent se briser les idées éminemment conciliatrices du restaurateur de la théologie dogmatique. Strauss ne retourna dans sa patrie qu'avec la ferme résolution de se soustraire à tous les genres de moyen terme, et pourtant avec le désir non moins sincère de réhabiliter, lui aussi, le christianisme qu'il voyait dans un état déplorable de décadence. Cependant de quoi se composera sa dogmatique à lui ; lorsqu'il ne reconnaît de certitude historique à aucun des faits sur lesquels s'appuient toutes les dogmatiques chrétiennes? Car si Schleiermacher a défini la dogmatique, la science qui expose dans son ensemble l'enseignement d'une Eglise chrétienne à une époque donnée, il faut bien que Strauss nous donne, sous son point de vue, l'enseignement de l'Eglise actuelle, s'il ne veut pas que le titre de son livre soit contraire à la vérité. Ce n'est pas néanmoins ce qui arrêtera notre écrivain : non-seulement il n'exposera pas l'enseignement de l'Eglise actuelle (il pourrait fort bien embarrasser son

(1) Voir un article dans le *Freiohfen*, journal littéraire publié à Altona, et dans lequel on trouve les diverses phases par lesquelles est déjà passé le docteur Strauss avant d'arriver à son hégélianisme.

critique s'il demandait lui-même où est cette Eglise), non-seulement il ne suivra pas l'exemple des rationalistes empiriques et spéculatifs qui s'appuient dans leur exposition sur des principes philosophiques propres à éclairer cet enseignement, mais il commencera par faire table rase de tout ce qui existe et cherchera à produire une doctrine d'où quelques noms chrétiens ne seront pas éloignés, afin qu'on puisse encore considérer la nouvelle doctrine comme une dogmatique chrétienne. Ecoutez-le vous dire que le moment est venu où ce serait une duperie de vouloir de nouveau rationaliser la Bible, ou christianiser la raison spéculative. Un mélange aussi impur ne fait que couvrir le mal au lieu de le guérir. Il faut donc que cela change, si l'on veut, une fois pour toutes, marcher dans la voie des progrès. Il faut lui rendre cette justice, que sa critique est toujours d'une franchise qui rappelle la *Vie de Jésus*, et qu'il ne lui arrive jamais de taire ce qui fait la force d'un argument quand il combat une doctrine ancienne. Mais s'il ne néglige pas de mentionner les choses qui pourraient lui être défavorables, il convient de dire qu'il ne ménage pas les personnes, et il est tel théologien spéculatif en Allemagne qui ne lira pas certaines locutions de Strauss sans se fâcher contre ce qu'il croira n'être que le produit d'une sotte impertinence. En effet, après avoir dit qu'une dogmatique de nos jours doit renfermer les divers élémens qui occupent les pensées des hommes de notre époque, où tour à tour l'on voit se croiser la révélation et la spéculation, la Bible et les sciences naturelles, la béatitude du ciel et les

richesses de l'industrie, il s'attaque d'avance aux prétendus justes milieux qui voudraient se présenter et les défie de fixer un moment l'attention. « Il n'est pas donné à chacun, ajoute-t-il, de posséder l'aplomb et la persévérance avec lesquels Schleiermacher savait si bien réduire en poudre fine christianisme et spinosisme, pour en former une mixture dont on ne pouvait distinguer les élémens. Chez plusieurs, le mélange de la foi chrétienne et des idées modernes ressemble parfaitement à de l'huile mêlée à l'eau qui ne restent unies que pendant qu'on les secoue, tandis que d'autres, qui ne sont pas sans réputation, en font (l'image n'est pas plus ignoble que la chose) une masse de chair à saucisson, dans laquelle la doctrine orthodoxe est la chair, la doctrine de Schleiermacher le lard et la philosophie de Hégel les épices. » C'est ce mélange que Lessing trouvait déjà si dégoûtant, lorsque le rationalisme se présenta pour le combattre et auquel il aurait préféré l'ancienne orthodoxie qu'il disait être du moins conséquente avec ses principes.

« La vraie conciliation, dit encore Strauss, doit consister désormais dans la séparation et dans le triage. Elle ne pourra atteindre son but, *via siccà*, mais plutôt par voie de fusion, ou de fermentation au moyen desquelles la lie sera expulsée. L'entreprise ne sera pas difficile, puisque depuis que le christianisme existe, les partis l'ont tellement déchiré, que l'on n'a qu'à prendre le produit de tant d'opinions divergentes et le jeter dans le vase de la critique où il ne tardera pas à fermenter. » Ainsi la vraie critique du

dogme est son histoire, et il faut avouer que Strauss traite cette histoire, dans la partie qu'il intitule apologétique, avec un talent d'exposition remarquable. On le voit suivre pas à pas ce qu'il nomme l'origine et le développement de chaque dogme, chercher ensuite à se placer dans l'esprit de l'époque où il était en honneur, afin d'en relever ce qu'il pouvait avoir de grand et de beau, puis signaler les momens de son dépérissement et de l'indifférence qu'il recueille. A cet effet, il cite les sources les plus sûres, c'est-à-dire ceux des théologiens qui dans tous les partis jouissent du plus grand crédit; et après avoir ainsi fait passer par le creuset d'une narration critique les idées fondamentales sur lesquelles ont coutume de s'appuyer toutes les dogmatiques chrétiennes, telles que les idées de révélation, de miracle, d'inspiration, de prophétie, de tradition, d'écriture, d'infaillibilité, de commentaire, de perfectibilité religieuse, de sentiment, de foi et de savoir, ainsi que leur développement dans l'histoire chrétienne, il en déduit ces conséquences dont je lui abandonne la responsabilité. « L'esprit, dit Strauss, en finissant cette partie, l'esprit qui avait donné la compréhension de ces dogmes, l'a reprise; car l'esprit n'étant d'abord qu'en lui-même ou intérieurement plus raisonnable, ne l'a été précisément que par cela hors de lui. Il plaçait la raison qu'il avait en lui comme une autre individualité en face de son individualité immédiate non encore pénétrée. Tout le fond spirituel se trouve de cette manière sur le côté objectif; le côté subjectif est vide ou rempli d'un faux contenu matériel qui doit recevoir sa

perfection spirituelle et sa destination de l'objectif, et il se trouve par la révélation. Celle-ci doit se faire reconnaître par des signes extérieurs et objectifs par le sujet qui se trouve hors d'elle; il faut, en particulier qu'elle fasse connaître son origine provenant de l'intelligence absolue en dépassant le domaine du fini ou par les prophéties, et son origine de la puissance absolue en dépassant la puissance de la nature par les miracles. Il faut ensuite qu'en faveur des générations suivantes la révélation soit conservée dans de saints écrits; et pour avoir la certitude qu'elle y est conservée dans toute sa pureté, il faut que ces écrits soient inspirés par l'auteur de la révélation. Comme tout ceci n'est encore que le côté objectif, pour que la révélation soit une idée vraiment abordable, il lui faut une chose essentielle, la médiation du subjectif qui a lieu par l'interprétation des Ecritures. A quoi cette interprétation veut-elle reconnaître que la révélation en question est divine? Aux miracles et aux prophéties dont elle était accompagnée. Bien; mais d'où conclure que ce sont de vrais miracles et de véritables prophéties? Du témoignage de l'Ecriture. Qui affirmera que le témoignage de l'Ecriture est véridique? L'esprit de Dieu qui l'a inspirée et qui ne trompe point. Et cette inspiration, qui la certifie? *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* qui dans la lecture de l'Ecriture y reconnaît son propre ouvrage. Bien; mais qu'est-ce qui peut nous donner l'assurance que ce témoignage en nous, soit donné par le Saint-Esprit et non par tout autre esprit mauvais ou trompeur? Ici se rompt le fil des systèmes ortho-

doxes; car à la place des témoignages divins en faveur de la révélation viennent se placer des preuves humaines..... Mais contre ces preuves humaines s'élèvent tout autant de doutes humains. La réalité et la crédibilité des Ecritures sont attaquées, la possibilité sinon d'erreurs volontaires, du moins d'illusions, d'obscurcissemens de vérités historiques par des légendes ou des mythes se présente naturellement; l'Ecriture ne paraît plus qu'une agglomération d'écrits très divers et de valeurs fort différentes. Les prophéties disparaissent devant l'absence des événemens, les miracles se dénouent devant l'explication mythique, et ce qui en reste retombe dans le domaine du naturel. Enfin dans la révélation l'homme finit par reconnaître ses propres lois, sinon celles de sa *raison*, du moins celles de ses sentimens et de son *imagination*, et voilà que, tendant les mains à cette image de lui-même, il la voit disparaître à mesure qu'il se considère intérieurement (1). » Ce langage est assez précis; néanmoins, comme l'auteur craint de n'être pas assez compris, il a soin d'avertir qu'il n'écrit que pour les intelligens, les savans, et que le peuple n'a que faire d'être ainsi illuminé. Il lui faut une autorité à ce troupeau de croyans, autant vaut-il qu'il se laisse conduire par l'ancienne autorité de la révélation que par toute autre. Je dois citer les propres paroles de Strauss: « Il y a un abîme entre les deux classes de la société humaine, c'est-à-dire entre

(1) *Dogmatique chrétienne en lutte avec la science* (Die christliche Glaubenslehre), par F. Strauss, t. 1, § 22.

les éclairés et le peuple formé des gens non philosophes tant des classes supérieures qu'inférieures, et cet abîme ne se comblera peut-être jamais (1). » La conclusion que Strauss en tire, c'est que de même que les savans laissent le peuple se repaître tranquillement de ses croyances, il doit également laisser aux philosophes leur manière de voir et de s'exprimer. « Et si les ultra-pieux devaient réussir à nous exclure de leur église, nous le considérerions comme un gain. On a fait assez d'essais de fausses médiations, il n'y a que la séparation des oppositions qui puisse conduire plus loin. (2) »

(1) Hier ist eine Kluft zwischen zwei Classen der menschlichen Gesellschaft, den Wissenden und dem Volke, das heisst den Nichtphilosophirenden der höhern wie der niedern Stande befestigt, die sich vielleicht niemals ausfüllen wird (*ib.*, p. 355).

(2) Voilà de la franchise, et pourtant cent vingt étudians de théologie à Halle viennent de signer une pétition au roi de Prusse pour réclamer le docteur Strauss comme professeur de philosophie.

CHAPITRE XXI.

Théologie spéculative fondée sur le sentiment. — Schleiermacher, ses premières idées sur la religion, sa dogmatique.

Vouloir fonder une théologie spéculative sur le sentiment à l'exclusion du savoir, est chose tout aussi impossible que de la fonder sur le savoir à l'exclusion du sentiment. C'est sur l'ensemble des facultés humaines qu'il faut élever l'édifice de la vérité, si l'on ne veut pas qu'il s'écroule d'un côté pendant qu'on l'édifie de l'autre; et s'il est vrai que l'Évangile est la vérité, il faut nécessairement qu'il réponde aux besoins de tout ce qui constitue la nature humaine. De même que ce n'est pas avec le sentiment que l'on aborde les questions positives de la sience, de même aussi l'on ne pourra jamais réduire en axiome certains points de contact entre les lumières de la conscience et celles qui viennent de la révélation, que l'œil de l'âme aperçoit néanmoins et qu'il est plus facile de sentir que d'expliquer. C'est pour n'avoir pas encore pénétré assez avant dans ces profondeurs de la nature humaine, et mis à profit les infinies combinaisons que l'on peut faire dans les rapports de la science avec la foi et le sentiment, que de grands génies ont blasphémé ce qu'ils ignoraient, non qu'ils ne fussent pas à la hauteur des connaissances de leur

siècle, ils l'ont au contraire dominé, mais parce que le manque de données dans le domaine des connaissances les empêchait d'en saisir l'ensemble et d'en constater l'imposante harmonie. C'est ainsi que Jacobi a pu médire de la science et irriter la noble fierté de Fichte, et c'est ainsi que Schleiermacher, ébloui par les découvertes de son âge a pu, sans plus ample informé, déchirer un volume de la parole divine qu'il croyait contraire à la vérité scientifique. Ne serait-ce pas que l'un et l'autre ont creusé jusqu'aux plus secrètes profondeurs de l'abîme, et que leur forte tête n'ayant pu se préserver du vertige, ils n'ont pas voulu faire l'acte de foi auquel les condamnait néanmoins leur propre système.

Schleiermacher appartenait à cette classe d'hommes richement doués qui ne peuvent que répandre au loin la lumière et la vie lorsqu'ils savent prendre une position forte et la défendre jusqu'à la fin. L'hésitation a été quelquefois son partage; il a cherché des moyens termes que sa logique réprouvait, mais qu'il croyait propres à réconcilier les partis, et de là le mélange de supernaturalisme et de rationalisme dont on n'entrevoit pas toujours le lien; de là ces blessures qu'il a faites à la foi chrétienne, lorsqu'il ne pensait qu'à guérir les maladies de son église.

Elevé dans la communauté des frères moraves, d'abord à Niesky, ensuite à Barby, il puisa dans les exemples du christianisme pratiqué qu'il avait sous les yeux, plus encore que dans l'enseignement de leur dogmatique, un fond de piété qui ne le quitta jamais, et

qui souvent le défendit contre les saillies d'une imagination qui auraient pu le conduire fort loin; ce n'est pas sans émotion que nous lisons ce qu'il a écrit lui-même sur cette période de sa vie. « La piété, dit-il, fut le soin maternel dans la sainte obscurité duquel fut nourrie ma jeunesse, et qui la prépara pour ce monde encore fermé pour elle. C'est dans la piété que respirait mon esprit avant qu'il eût rencontré le domaine qui lui convient dans les sciences et les expériences de la vie. C'est elle qui me prit sous sa protection lorsque je fis passer la foi de mes pères à travers le crible et que je secouai de mes pensées et de mes sentimens la poussière qui s'y était attachée : c'est elle enfin qui vint à mon secours lorsque le Dieu qu'avait adoré mon enfance et les pensées d'immortalité qui m'avaient bercé de leurs douces promesses venant à disparaître devant les doutes de mon esprit, je me lançai dans une vie plus active. Sans la piété je n'aurais su alors, ballotté entre mes qualités et mes défauts, conserver mon existence dans une sainte harmonie (1) ». Or, s'il est vrai que les premières impressions de la jeunesse ne s'effacent jamais entièrement, on peut affirmer ici que sans l'éducation quelque peu rigoureuse des moraves, avec l'étonnante activité d'esprit de Schleiermacher et entouré de circonstances si propres à donner une fausse direction à son esprit, au lieu de faire commencer par ses travaux une ère nouvelle à la théologie, il n'aurait probablement fait que clore avec quelque

(1) *Discours*, p. 17.

éclat celle du naturalisme qui s'est alors évanoui dans le silence.

Schleiermacher vient de nous parler des doutes de son esprit, qui lui firent non point renier, mais envisager sous un tout autre point de vue les questions qui se rattachent à Dieu et à l'immortalité; c'est assez avouer que la dogmatique chrétienne tenait bien peu de place dans ses croyances positives. C'est donc à cette époque de travail et d'anxiété d'esprit qu'il cessa de faire partie de la communauté morave, et qu'il vint fortifier ses études à l'université de Halle, où il fut nommé plus tard (1802), professeur extraordinaire de théologie et de philosophie, ainsi que prédicateur de l'Université. Cependant il avait commencé sa carrière à Berlin, où il avait exercé quelque temps les fonctions de chapelain à la maison de Charité, et c'est aussi de cette ville qu'il avait adressé aux personnes d'un esprit cultivé, mais qui professaient peu d'estime pour la religion, les discours qui fixèrent tant l'attention publique et qui ont tant marqué dans sa vie. Pleins d'une éloquence rare et d'une habile dialectique, ces discours vinrent attaquer avec force l'indifférence religieuse qui se parait alors du nom de tolérance, et qui ne cachait pas toujours son profond mépris pour toute religion positive. Stupéfiée par tant d'audace et ne comprenant rien à cette forme inusitée du jeune orateur, l'incrédulité se demanda si c'était sérieusement qu'on venait ainsi l'attaquer dans son dernier retranchement sur l'indifférence; et quand elle se fut enquise de la sincérité et de la bravoure du nouvel athlète, elle n'eut plus qu'une pensée, celle de

la faire passer dans son camp. C'est alors que les éloges les plus suspects lui furent prodigués de la part des dispensateurs de la célébrité, tandis que l'ancienne orthodoxie se hâta, avec une étroitesse d'esprit qu'elle montre assez souvent, de le retrancher du nombre des croyans, oubliant que le Christ lui-même a dit que quiconque n'est pas contre lui, est pour lui. Il faut dire néanmoins à la décharge de ces orthodoxes que Schleiermacher prêtait les flancs à la critique religieuse autant par sa manière de définir la religion qu'il s'efforçait de défendre contre les indifférens, que par son indulgence pour des idées qui n'étaient pas entièrement étrangères à la philosophie panthéistique de Spinosa. En effet, dans un de ses discours, le deuxième, après avoir réfuté les notions diverses que ses contemporains se faisaient de la piété, *il dit :* « La méditation de l'homme pieux ne consiste que dans la connaissance immédiate du fini dans l'infini, du temporel dans et pour l'éternel. Chercher cet infini et le trouver dans tout ce qui vit et se meut, dans tout ce qui naît et se transforme, dans toute action et toute souffrance, n'avoir de vie et ne la sentir que dans ce sentiment immédiat, voilà ce qui se nomme avoir de la religion. Ce sentiment seul peut produire la paix ; là où il n'existe pas l'on ne rencontre qu'angoisses, peines et mort. C'est ainsi que la piété est une vie dans la nature infinie du tout, possédant tout en Dieu et Dieu en tout ». Ce sont là de belles paroles, mais on conçoit qu'elles peuvent être mal comprises surtout quand elles se trouvaient rapprochées de celles où déplorant la malheureuse destinée de

Spinosa qu'il nomme *le saint rejeté* (heiligen verstossenen Spinosa), il affirme que ce philosophe était plein de l'esprit universel, que l'infini était pour lui le commencement et la fin, et l'univers son unique et éternel amour, et que c'est pour avoir été pénétré de religion et du Saint-Esprit qu'il est resté seul, mais élevé au-dessus du vulgaire, sans disciples et même sans aucun droit de citoyen. (1)

Il paraît néanmoins que les contrariétés que lui firent éprouver ses discours l'affligèrent vivement : car il s'en plaint dans un endroit de son ouvrage (préface de la troisième édition), après avoir insisté

(1) Voir Redden, *Ueber Religion.* Berlin, 1841, 4e édit.

L'édition que j'ai sous les yeux de ces *Discours*, qu'il ne faut pas confondre avec le volumineux recueil de ses sermons, est la quatrième, et est considérablement augmentée de notes et d'éclaircissemens qui éclaircissent peu de chose. On y voit seulement la faiblesse du grand homme qui a cru pouvoir concilier cet ouvrage de sa jeunesse avec la dogmatique du professeur expérimenté. Est-il donc si difficile, dans un cœur chrétien, de faire un acte d'humilité? Ainsi, après avoir dit avec vérité, au sujet de Spinosa et de Novalis, qu'on avait été étonné de trouver accolés ensemble : « Lorsque les philosophes seront religieux et chercheront Dieu comme Spinosa, et que les poètes seront pieux et aimeront le Christ comme Novalis, alors la grande résurrection sera célébrée dans les deux mondes », il ajoute en note qu'il vénère ces deux noms à l'égal l'un de l'autre, parce qu'autant Novalis s'est montré pieux dans les arts, autant Spinosa l'a été dans la science, que, bien qu'écrit avec le feu du jeune âge, il ne voudrait, dans sa vieillesse, retrancher aucune parole de cet éloge, vu qu'il n'avait pu être question, à l'égard de Spinosa, des dons du Saint-Esprit, tels que les conçoit l'Eglise, et qu'il ne voit pas pourquoi on ne l'a pas aussi bien accusé de catholicisme pour avoir loué Novalis, que de panthéisme pour avoir parlé de la piété de son moderne restaurateur.

sur la différence d'époque où il les avait composés et celle où l'on ne cessait de les lui reprocher; il ajoute : « Que son ouvrage lui était devenu étranger à lui-même (1) ». En effet, avoir de la religion suivant Schleiermacher, c'est admettre chaque fait isolé comme partie du tout, et regarder tout ce qui est borné comme une représentation de l'infini dans la vie humaine. Aussi il ne fait pas difficulté d'avouer dans une note explicative que toutes les mythologies sont dans le fond monothéistes et chrétiennes. On conçoit qu'en considérant la religion sous ce point de vue, Schleiermacher repousse tout système religieux qui se présente avec des formules compliquées, ou composé d'une série d'articles dont on n'aperçoit pas toujours la liaison. « L'étendue de la religion, dit-il, est infinie, et l'on ne doit pas la concevoir sous une forme unique, mais sous toutes les formes où elle nous apparaît. » Comme de telles paroles expriment trop évidemment quelque chose de panthéistique, il en appelle encore, dans ses notes explicatives, à ce qu'il dit à ce sujet *dans sa Dogmatique* (2), et il ajoute « que l'on peut toujours dire avec droit que la religion de chaque individu est pour lui-même l'expression de la plus haute vérité; autrement, ce ne serait plus une erreur, mais une hypocrisie, et qu'il est juste de dire que, tout est immédiatement vrai, puisque, dans ce moment d'affirmation, l'on n'entend parler que de l'état actuel

(1) Page 2, à la fin, et page 5.
(2) §§ 7 et 8.

du sentiment de l'homme religieux. De sorte que s'il arrivait que le christianisme parvînt à remplacer toutes les autres religions au point qu'elles ne se refléteraient plus qu'historiquement en elles, néanmoins il ne serait pas encore donné à chacun de comprendre de la même manière toutes les nuances qui se trouveraient admises dans le christianisme; car, à aucune époque du monde, le christianisme de tous les peuples chrétiens ne sera le même (1) ».

Ces discours de Schleiermacher, dont le quatrième surtout, sur les religions en général, n'est pas le moins important par les propositions hardies qu'il renferme, ces discours qui semblent prêter des armes à l'indifférence en matière de religion qu'il combattait cependant avec tant de chaleur et d'opiniâtreté, ne laissèrent pas que de porter des fruits salutaires. Ils engagèrent les uns à méditer, et ce fut un grand point de gagné, tandis que d'autres se sentirent portés à retremper leur âme dans quelque chose de plus positif que le vague idéalisme de Fichte et de Schelling, dans lequel certains esprits de l'époque commençaient à se jeter. Puis, comme dans les temps de réaction on ne s'arrête guère dans les limites d'un milieu raisonnable, Schleiermacher a pu dire avec quelque dépit, en faisant surtout allusion à ces derniers: « Pourquoi me demander une nouvelle réimpression de mes discours, lorsque les personnes à qui je les adressais semblent ne plus exister? car, si l'on y regarde de près, du moins ici (à Berlin), parmi les per-

(1) 2e discours, 50-140.

sonnes cultivées, ne croirait-on pas qu'il est plus nécessaire de composer des discours pour des piétistes, pour des esclaves de la lettre, pour des superstitieux ignorans qui condamnent tout sans charité? »

Mais si Schleiermacher n'était que le défenseur d'une religiosité un peu vague dans ses discours aux hommes cultivés, il ne tarda pas à leur offrir un aliment plus fort, à mesure que ses intentions étaient mieux comprises, et que son talent augmentait même avec sa foi. On voit très bien cette progression dans ses idées religieuses, toujours plus imprégnées de christianisme, dans les sermons qu'en sa qualité de prédicateur il prêche jusque dans les derniers momens de son existence, et dont on précise l'époque de la publication (1). Il est vrai que le prédicateur s'est trouvé souvent en désaccord avec le professeur lancé dans les batailles que lui livrait l'esprit du temps; mais je crois davantage aux sentimens d'une âme qui vient de se recueillir devant Dieu, et qui, pleine de la haute idée de sa vocation, va nourrir de la vérité les âmes immortelles qui la lui demandent, que l'homme de la lutte, qui rarement ne va pas au-delà de ce qu'il s'est d'avance proposé, et que souvent une certaine fierté déplacée empêche de revêtir cette simplicité d'enfant que l'Evangile réclame de ses adeptes.

On a dit quelquefois que c'est au nom de la science

(1) Dans la dernière édition, celle de 1834, on n'en compte plus que quatre volumes, non compris les deux sur l'Evangile de Marc; mais on y trouve néanmoins, tant l'édition est compacte, tous les six recueils publiés avant sa mort.

qu'il cherchait dans ses discours à restaurer le christianisme; on s'est trompé étrangement. Il parlait à des hommes instruits le langage qu'ils pouvaient entendre; et c'est par le sentiment qu'il prétendait les amener à une meilleure appréciation des faits de la conscience qu'ils ne pouvaient condamner dès qu'ils les auraient connus. A ceux donc qui, appuyés sur une réputation d'hommes instruits, s'en faisaient un rempart contre la foi chrétienne, il montre la vanité de la science quand une pensée religieuse ne la vivifie pas. Il présente ensuite quelques faces de la religion pour la leur faire admirer plus encore qu'aimer; puis, lorsqu'il croit avoir produit une persuasion raisonnable, et pour enlever tout prétexte au savoir, il se met à reprendre le côté aimable, gracieux, poétique de la question, afin de faire pénétrer dans le cœur ce qu'il n'avait d'abord présenté qu'à l'esprit. Cependant, quelque estimables que soient ces discours, tant par l'intention qui les a dictés que pour la forme, et bien que l'on s'accorde généralement, en Allemagne, à les trouver étincelans d'éloquence (1), on ne peut les considérer que comme

(1) Oui, éloquens, même lorsque l'exagération et l'injustice s'en mêlent, comme dans ce passage contre la France et l'Angleterre. Après avoir dit des Anglais qu'ils ne sont rien que par des intérêts mondains, que la politique et le commerce se mêlent jusque dans leurs associations bibliques, et même que leur défense de la religion n'est que l'apologie des anciens usages, il s'écrie : « C'est pour d'autres raisons que je me détourne des Français, dont celui qui vénère la religion peut à peine supporter l'aspect, parce que, dans chaque action, presque dans chaque parole, ils foulent aux pieds ses lois les plus sacrées. La brutale in-

l'œuvre d'un écrivain chez qui l'imagination devance la raison, et dont le Dieu à qui il cherchait à élever un temple n'était connu ni des chrétiens de son temps ni des philosophes qui l'écoutaient. Et quand on voit Schleiermacher publier vingt ans plus tard une dogmatique dont les idées sont si en opposition avec ces discours, on regrette qu'un si beau génie, dans sa répugnance à confesser ses erreurs, fasse tant de stériles efforts pour prouver qu'il y a eu constamment en lui une unité de vues en matière de religion, que ses amis ont bien de la peine à soutenir. Et n'est-ce pas dans cette même période de travail intellectuel et de doute touchant le christianisme positif, qu'il laissa échapper de sa plume légère ces *Lettres intimes*, que l'on pourrait regarder comme l'application à la vie de ses principes religieux? Quand on ne trouve dans la religion qu'une sorte d'estétique, on ne tarde pas à en trouver une dans les affections de l'âme; et quoi de plus facile que de faire de *l'art pour l'art* en matière de sentimens? Certes, quand un des plus spirituels écrivains de la jeune Allemagne a cru devoir réimprimer ces fameuses *Lettres sur la Lucinde*, de Schlegel, dans l'avant-propos desquelles il déclare qu'il aimerait mieux se voir en enfer avec l'auteur des lettres que dans le ciel avec Marheinecke, et où il a

différence avec laquelle des millions d'hommes parmi eux, ainsi que la légèreté avec laquelle leurs beaux-esprits contemplent les faits les plus sublimes de l'histoire qui se rattachent tant néanmoins à toute leur existence, prouvent abondamment combien peu ils sont capables d'une pieuse crainte et d'une vraie adoration.... » *Reden über Religion*, 1er discours, 11.

su également glisser que, si le monde n'avait jamais entendu parler de Dieu, il n'en serait que plus heureux, il ne l'a pas fait assurément pour annoncer les vertus chrétiennes et encore moins la foi religieuse de leur auteur. Oui, Schleiermacher aurait grandi dans l'estime des admirateurs de son beau talent, s'il avait été plus sincère envers ces premières productions d'une époque orageuse de sa vie intellectuelle, s'il avait moins cherché, dans les notes longues et multipliées qui accompagnent la dernière édition, à voiler, en véritable *schleiermacher* (1), une partie de sa pensée, à confondre une critique qui n'avait pas toujours eu des torts envers lui, à placer les accessoires au premier plan, à faire servir sa puissante dialectique à restaurer ce qui était percé à jour. Qu'est-il arrivé par là? C'est que des têtes plus conséquentes ont été prévenues contre ses ouvrages postérieurs, qui méritaient, certes, la peine d'être sérieusement médités, et qu'une foule d'autres, parmi la jeunesse, qui s'éprirent de son savoir, cherchèrent ensuite à mêler ensemble le passé et le présent de Schleiermacher, et firent de ses idées un imbroglio rationalistico-supernaturaliste, qu'ils avaient le courage de donner comme un christianisme restauré par la science.

Lorsqu'on rappelle cette phase de la vie de Schleiermacher, dont ses amis évitent de parler pour ne plus faire entendre de ces justifications qui ne justifient rien, on doit aussi ne pas oublier quelle époque déplorable pour la religion était celle où, à l'exception

(1) Fabricant de voiles.

de quelques purs disciples de Kant, qui honoraient encore la religion comme un produit de la moralité, tous les autres, ou attaquaient eux-mêmes le christianisme avec les armes d'un rationalisme déhonté, ou se mettaient simplement sur la défensive et se contentaient de quelques formules insignifiantes qu'ils donnaient pour de l'orthodoxie raisonnable. Néanmoins Schleiermacher sut prendre, dès son début dans la carrière littéraire, une position élevée et donner à la théologie en particulier une direction heureuse et féconde, qui devra ne pas en rester aux résultats obtenus si elle veut être vraiment utile à l'Eglise du Christ.

Pas plus en philosophie qu'en théologie, Scheleiermacher n'a fait école, parce qu'il était dans sa manière de voir, et elle fait honneur à la noblesse de son caractère, de donner plutôt l'impulsion que de prescrire, d'étendre et de rendre libre que de concentrer et de garrotter dans les liens d'une école qui a toujours plus ou moins l'air d'une coterie. Il avait une trop haute idée de la science pour la faire descendre aux étroites proportions d'une dispute d'académie, et une trop haute idée de l'humanité pour la renfermer dans les limites d'un parti ou d'une secte. Cependant, si telles n'ont pas été ses vues, tous ses ouvrages portent l'empreinte d'un homme attentif à tous les progrès de la science. Ainsi, quoiqu'il fonde toutes ses doctrines sur le sentiment et qu'il confesse sa prédilection pour la philosophie de Jacobi, on voit qu'il se donnait les coudées franches et qu'il ne prétendait imposer à personne les idées qu'il affectionnait le plus. Si dans la polémique des thèses de Harms,

si dans sa dispute contre la liturgie que voulait imposer le roi de Prusse, dispute qui lui valut les suffrages indépendans de tous les partis, il laissa échapper de sa plume quelques lignes d'une fierté dédaigneuse, il ne faut l'attribuer qu'à cet involontaire dépit qu'éprouve tout grand homme qui se voit arrêté dans sa marche par des ennuyeux qu'il ne voudrait écraser en passant que pour atteindre plus vite le but, et non par oubli des principes de liberté qu'il avait proclamés tant de fois. Cependant, on doit le répéter, il a préparé, par la sagacité de sa critique, une réforme dans l'éthique, dont l'exposition seule a déjà excité un vif intérêt (1); par les disciples qu'il a formés à Halle et plus tard à Berlin, on lui doit cette direction de la théologie spéculative, dont l'organe est la *Revue* d'Ulmann et Umbreit, ayant pour corédacteurs des écrivains très distingués, tels que Lücke, Gieseler, Nitzsch, Schweizer et autres, qui tous s'enorgueillisent des rapports qu'ils ont eus avec l'écrivain qui a cultivé avec le même succès le champ ingrat de la philologie et celui non moins ingrat d'une théologie inconnue. Comment se refuser au plaisir de citer ici quelques-unes de ces belles paroles qu'il adressait à ses jeunes amis à la fin d'un de ses discours : « Mes amis, vous qui honorez le beau et le bon, souvenez-vous que vous êtes investis d'un sacerdoce. Chacun de vous traite comme objet d'étude et comme objet d'art la représentation de la vie spiri-

(1) Un de ses disciples les plus dévoués, Schweizer, professeur à l'université de Zurich, a publié l'*Ethique* de Schleiermacher.

tuelle, et la Divinité, puisant dans ses richesses infinies, distribue à chacun de vous un lot particulier. Au sentiment général pour tout ce qui appartient au domaine sacré de la religion, chacun de vous unit le désir de se perfectionner dans une branche particulière. Il règne parmi vous une noble émulation, et le désir de pouvoir offrir quelque chose de digne d'une pareille assemblée fait que chacun recueille avec zèle et fidélité tout ce qui appartient à son lot particulier. Conservez-le dans un cœur pur, coordonnez-le dans une âme recueillie, un art céleste le perfectionnera, et c'est ainsi que retentira dans tous les tons et jaillira de toutes les sources, une hymne de reconnaissance et de gloire pour l'infini. Oui, que chacun de vous offre, d'un cœur plein de joie, les *fruits* mûris de ses réflexions et de ses contemplations. *Vous* êtes un chœur d'amis. Chacun de vous sait qu'il est une partie, une œuvre de l'univers et qu'en lui se manifeste la vie et l'action divine; qu'il se regarde donc comme un digne objet de l'attention des autres; que ce qu'il reconnaît en lui dans ses rapports avec l'univers et ce que l'élément de l'humanité forme en lui d'individuel, que tout soit mis à découvert avec un saint effroi, mais avec franchise, afin que chacun puisse le contempler. Et pourquoi vous cacheriez-vous l'un à l'autre? Tout ce qui est humain est sacré, car tout est divin. Vous êtes une alliance de frères, auriez-vous une expression plus convenable pour rendre cette union entière de votre nature? non, sous le rapport de l'être et de l'action, mais sous celui du sentiment et de la compréhension. Plus un chacun

de vous se rapproche de l'univers, plus il se communique à l'autre, et plus parfaitement vous ne faites qu'un entre vous. Vous n'êtes plus simplement des hommes, mais vous êtes en même temps l'humanité; et en sortant de vous-mêmes, vous êtes sur la route de la vraie immortalité et éternité (1). »

Quelles étaient les idées fondamentales de Schleiermacher en matière de christianisme? Un homme qui avait la conscience de posséder la religion dans la profondeur de son âme comme le plus saint foyer de sa vie avant toute spéculation scientifique, ne pouvait, dit fort bien Lücke (2), la considérer ni comme un produit, ni comme le complément de la science. Il lui assigna donc d'une manière trop exclusive le sentiment comme siège principal et ordinaire, et déclara qu'elle était la source de la vie spirituelle. Comme il prétendait arriver à la conviction que l'on ne posséderait la vraie religion que dans l'Eglise chrétienne, il avait commencé par prouver que tout sentiment vraiment religieux n'avait eu d'existence que dans une société intérieurement religieuse; de là ses *discours*, où l'on a pu accuser Schleiermacher de tout ce qu'on a voulu, d'indifférentisme comme de spinosisme. Ce n'est qu'en 1820, après vingt années de discussion, d'examen et de critique, qu'il se décida enfin à dire son dernier mot sur la foi chrétienne, et qu'il chercha à fonder, après avoir contribué, lui aussi, à détruire (3). Lücke

(1) *Reden uber religion*, 3e disc. 212.
(2) *Etudes et critiques théologiques.*
(3) La première édition de la *Doctrine chrétienne* est de 1820,

compare l'importance de cet ouvrage à celle des *Institutions de Calvin*, sans penser que, si la vigueur de la dialectique s'y fait principalement remarquer, elle ne peut remplacer ce qui fait le grand mérite des *institutions*, c'est-à-dire cette harmonie dans les détails qu'embrasse l'œil le moins exercé et que relève l'assurance ferme et inébranlable de l'architecte qui a bâti l'édifice. Mais, comme Twesten le dit avec justesse, quoique d'une manière trop décisive, en ramenant la dogmatique sur le fait de la conscience chrétienne comme son fondement et son véritable objet, Schleiermacher a préservé la foi des attaques de la science, qui outrepassait ses bornes, et a rendu en même temps à la doctrine sa consistance (1).

Quoique la trempe d'esprit de Schleiermacher lui fît voir de haut les questions, et que sa forte individualité le portât naturellement à parler en maître, on ne peut s'empêcher néanmoins de ne considérer sa doctrine chrétienne que comme un essai puissant de conciliation, et par cela seul manquant d'un caractère qu'il lui faudrait pour la préserver, elle aussi, des attaques de la dialectique; car si l'œuvre qui désire

la seconde de 1830-31 (2 tom. Berlin). Elle est légèrement modifiée plutôt dans les expressions que dans les choses.

(1) *Vorlesungen uber die Dogmatik*, t. 1, p. 255 de la 2ᵉ éd. Cet éloge est sans doute en partie mérité, puisque la doctrine doit aussi bien reposer sur le sentiment chrétien qui domine le croyant que sur les faits historiques; mais comment accorder cet éloge exclusif avec l'intention avouée de Twesten de réhabiliter la dogmatique non exclusivement chrétienne, mais luthérienne, que Schleiermacher bat en brèche chaque fois qu'elle vient lui barrer le passage?

atteindre le noble but de rapprocher en expliquant, honore l'intention de son auteur, elle doit le porter nécessairement à des demi-décisions qui lui impriment un degré de faiblesse et lui font perdre de sa valeur. Voici quelques propositions de Schleiermacher qui le prouveront : « La dogmatique de la religion, dit-il, est la science qui enseigne à humaniser une doctrine reconnue dans une Eglise chrétienne à une époque déterminée. — La révélation divine par le Christ ne peut être une chose ni simplement surnaturelle, ni simplement surrationnelle. — Les prophéties et les miracles ne sont une preuve de la divinité du christianisme que pour le croyant. — Malgré sa liaison historique avec le judaïsme, le christianisme ne doit cependant pas être considéré comme une suite ou un renouvellement de celui-ci. En ce qui concerne son individualité, il n'est pas placé dans des rapports plus intimes avec le judaïsme qu'avec le paganisme. — Tout ce qu'on pourrait enseigner sur la doctrine du démon, c'est que, lorsqu'il en serait question dans l'Ecriture, on n'en ferait mention qu'en faisant remarquer *que toute son influence dans le royaume de Dieu* (l'Eglise) *a été* abolie. — En ce qui regarde les anges, non-seulement on doit rejeter ce qui pourrait rappeler leur influence, mais *on ne doit plus attendre* de révélation ultérieure à leur sujet. — Le péché héréditaire ne pourrait être que la communication incomplète du sentiment divin dans l'humanité avant le Christ, et là où le Christ n'est pas connu. »

Quant à ce qui concerne la personne historique de Christ, voici comment Schweizer exprime les

idées de son maître : « Schleiermacher enseigne qu'il appartient à l'essence de la religion de partir toujours d'individus profondément religieux et prophétiques, qui apparaissent sous des formes nobles et qui communiquent aux autres hommes les sentimens qui les dominent. Cette loi de développement implique avec elle que la profondeur de la vie de l'homme, l'être divin, ne peut être le partage que d'un seul. Ce n'est donc point par le hasard que cela est arrivé à l'avénement de Christ; c'était dans l'ordre des choses, de même que dans d'autres domaines s'exécutent les autres lois de la nécessité (1). » Je crains bien qu'une telle manière de considérer la venue du Christ, non-seulement soit condamnée comme étant en opposition avec tout ce que la Bible enseigne à ce sujet, mais rappelle quelque peu la tendance panthéistique que l'on reprochait aux premières productions de l'auteur (2). Quant à la divinité de Jésus, il la fait consister dans son impeccabilité qui l'empêchait même de passer par les dangers du combat, parce qu'il possédait en lui les forces que communique le sentiment de la présence divine, sentiment qui constituait en lui un véritable être divin (3). Mais cette impeccabilité dans un être

(1) Schweizer, dans la *Theolog. studium und Kritik*, 1837, p. 500.

(2) Strauss démontre avec raison combien cette apparition miraculeuse du Christ, dans le sens schleiermacherien, ou se trouve inexplicable en elle-même, et par conséquent prête le flanc à toutes les attaques de la philosophie, ou n'explique pas qu'elle puisse être accompagnée de tout le miraculeux que lui attribue la doctrine orthodoxe (*Vie de Jésus*, t. II, à la fin).

(3) Voir le même article de Schweizer, p. 834.

qui n'avait pas, antérieurement à son apparition dans l'humanité, une existence divine, n'est-elle pas un mystère aussi grand que sa participation à la divinité telle que l'Église la professe! Et cette préservation de la lutte n'est-elle pas en contradiction avec la tentation au désert et celle plus forte encore du jardin de Getsémané! — « Le Saint-Esprit n'est rien autre chose que l'esprit de Dieu, qui se conserve dans l'église du Christ (en d'autres termes, c'est la vie chrétienne). » « L'inspiration des Ecritures du Nouveau-Testament ne signifie que le haut sentiment religieux que les apôtres avaient puisé dans leur intimité avec le Sauveur. » De tout cela ne peut-on pas conclure que le sentiment chrétien de Schleiermacher l'avait amené à une doctrine chrétienne de son invention, et dans laquelle les élémens évangéliques ne sont mis à profit que lorsqu'ils ne viennent pas contrarier ses propres conceptions ? Demander après cela si sa théologie spéculative est du supernaturalisme ou du rationalisme serait chose superflue; puisque évidemment c'est *à priori* que Schleiermacher a conçu sa doctrine et qu'il arrache à son gré des saints livres tout ce qui ne peut être un ciment pour affermir son ouvrage (1). La théologie spéculative que nous concevons devrait jaillir de l'Ecriture et non l'éclairer elle-même, et il faudra bien qu'elle apparaisse, lorsqu'une vraie phi-

(1) C'est ainsi que tout le miraculeux qui entoure le berceau et la tombe de Jésus sont relégués dans les choses fort secondaires, contrairement à saint Paul, qui fait de la résurrection du Christ le principal fondement de la divinité de l'Evangile qu'il annonce.

losophie du christianisme en aura constaté tous les élémens.

Schleiermacher fait aussi connaître sa manière de voir sur l'idée supernaturaliste que d'autres appellent mystique, et il n'est pas hors de propos de la signaler. On appelle mystique, suivant lui, la manière de saisir l'acte du salut par Christ, qui ressort d'une manière positivement chrétienne. Si l'on voulait comprendre ce mot suivant son usage primitif, c'est-à-dire en tant qu'il exprime ce que par l'enseignement de tel ou tel dogme doit éprouver intérieurement une âme chrétienne, et qui est un mystère pour plusieurs, alors Schleiermacher accepterait cette définition, parce que ce serait un vrai milieu entre deux fausses manières de penser que l'on pourrait nommer l'une magique, l'autre empirique. Pendant que la première considère l'entier développement du règne de Dieu, comme constamment surnaturel et que la seconde n'y voit que du naturel, le milieu mystique rapproche les deux extrêmes en ce qu'il conserve comme surnaturel l'apparition du royaume de Dieu, et qu'il en considère la réalité comme chose naturelle. Ce qui fait que l'acte de salut par Christ doit être regardé comme l'institution d'une nouvelle vie commune au Christ et à ses disciples, chez lui inhérente, chez nous provenant de la communication qu'il nous en a faite. Ainsi dans toutes les questions relatives à la doctrine, on voit poindre le désir de concevoir un milieu entre l'idée supernaturaliste et l'idée rationaliste d'un dogme quelconque et d'en faire coûte que coûte, la base principale de sa dogmatique.

C'est la même tendance qui fait considérer à Schleiermacher le péché comme quelque chose d'attaché à nos penchans sensuels, parce qu'il croit éviter par là le danger ou de représenter le péché comme inévitable, ce qui affaiblirait l'effroi, qu'on doit en avoir, ou de le représenter comme pouvant être fui, ce qui enleverait toute idée de délivrance ou de salut. Il en est de même à l'égard de l'acte de réconciliation que Schleiermacher considère comme une autre phase de l'action sauvante de Christ, et qu'il trouve être un milieu juste entre le magique de l'ancienne doctrine qui rend indépendante la communication du salut par le Christ d'avec notre communauté de vie avec lui, et l'empirique qui ne fonde le salut et la délivrance du mal que sur l'amélioration individuelle par l'exemple et les enseignemens du Sauveur.

Cependant les passages les plus remarquables de sa doctrine, où le milieu qu'il cherche à tenir nous paraît mieux s'accorder et avec l'Écriture et avec les lumières de la raison, est la doctrine si essentielle de la régénération et de la sanctification de l'homme. Par la première expression, il désigne l'entrée réelle dans le christianisme, ou le passage de l'état de péché à l'état de grâce; et par la seconde la vie nouvelle en Christ d'après son propre développement naturel et progressif. Il divise ensuite la régénération en deux parties plutôt distinctes par les mots que par les idées qu'ils expriment, et que Schleiermacher nomme, comme l'ancienne théologie, la conversion et la justification; elles ont leur réalité dans

l'admission individuelle à la communauté de vie avec Christ, et tout cela a lieu dans le réveil de la foi. Ce n'était donc pas la peine de diviser deux choses qui ne sont pas essentiellement différentes. Schleiermacher voulait absolument contredire, et la doctrine empirique qui confond la justification avec le salut obtenu dans la vie à venir, par laquelle, par conséquent, on n'a la certitude de la première des choses qu'après l'accomplissement de la seconde; et la doctrine non moins erronée suivant lui de toutes les Églises protestantes en général, qui font résulter de la justification l'enchaînement nécessaire de la conversion qui se montre par la repentance et la foi justifiante. Tandis que les premiers parlent de la justification comme d'une conséquence de la conversion et toutes deux s'unissant pour opérer la sanctification, les autres, par un sens inverse considèrent la conversion comme la conséquence nécessaire de la justification. Mais si ces opérations ont lieu successivement dans l'âme humaine, on peut donc leur assigner des stations différentes, tandis que Schleiermacher confond leur apparition phénoménale dans l'âme humaine, et se met en contradiction flagrante avec l'observation la plus commune.

CHAPITRE XXII.

Suite de la théologie fondée sur le sentiment. — De Wette, Twesten, Baumgarten-Crusius, Nitzsch, Lücke, Hase.

Avant la tentative de Schleiermacher pour reconnaître le sentiment comme source de la religion, et pour fonder scientifiquement une doctrine chrétienne sur cette base, fragile quand elle est seule, de Wette avait cherché à réunir, par la philosophie de Fries, la raison au sentiment, en assurant à toutes les forces de l'âme leurs fonctions spéciales, et en reconnaissant les mystères de la foi chrétienne comme des symboles esthétiques d'idées et de pressentimens religieux. Le kantisme fut par là dépassé, et la philosophie de Jacobi, qui avait entraîné Schleiermacher, perfectionnée; mais une erreur capitale de Wette fut de confondre le sentiment religieux avec le sentiment esthétique, et de croire que le théologien pourrait rajuster les pièces que le marteau de l'exégèse aurait fait voler en éclats.

La dogmatique du professeur de Wette, par ses incertitudes et la teinte d'un vague mysticisme répandu sur toutes ses parties, jette nécessairement le lecteur dans un vague d'idées peu propre à le réconcilier avec un christianisme positif, et lui fait demander si, avec tant d'élémens scientifiques dont se com-

posent généralement les œuvres de de Wette, cet habile professeur n'aurait pas su trouver de quoi mieux préciser ce qu'il entend par le christianisme révélé de Dieu. Cette conduite étonne d'autant plus, que de Wette sait manier la critique avec avantage, et qu'il n'y a rien comme la critique pour s'exprimer avec clarté quand elle le veut. Mais c'est que de Wette se laisse éblouir par la science, lorsqu'il devrait suivre avec plus de docilité les saintes inspirations de son âme, qui lui éclairciraient, mieux que la critique, des faits qui ont leur racine dans le sentiment aussi bien que dans le monde phénoménal. Élève de Fries, si connu par son ancien patriotisme teutonique (1) et encore plus par ses enseignemens philosophiques qui se rapprochent de ceux de Jacobi par la valeur qu'il accordait à la foi et au pressentiment de l'éternelle vérité, par le sentiment, qu'il place au-dessus de la certitude scientifique, de Wette, qui reproduit quelques-unes des idées de Fries, quand l'aride exégèse ne

(1) J. F. Fries, né à Barby, en 1773, et élevé chez les frères Moraves de cette ville, fut suspendu de ses fonctions de professeur de philosophie à Iéna, pour avoir prononcé des discours que l'absolutisme ombrageux de l'époque ne lui pardonna pas. Cependant il put quelque temps après, en 1818, non pas rentrer précisément dans sa chaire de philosophie, mais occuper celle de mathématiques, dans l'espoir que l'aridité de l'algèbre ne produirait pas, sur les têtes ardentes de ses élèves, les mêmes effets électriques que sa philosophie esthétique et religieuse. Ses principaux ouvrages sont : *le Manuel de la philosophie pratique* et sa *Critique anthropologique de la raison*. Ses disciples font aussi beaucoup de cas du roman *Julius et Evagoras*, ou *la beauté de l'âme*, ainsi que de sa *Doctrine de l'amour, de l'espérance et de la foi*.

vient point refroidir la flamme de son intérieur, de Wette laisse trop pencher la balance vers la critique scientifique; il ne s'aperçoit pas de toute l'instabilité des produits du savoir humain, et c'est ce qui l'empêche de briser les liens dans lesquels le retient son rationalisme teint d'une si forte mysticité. L'ouvrage dans lequel de Wette a plus spécialement déposé ses idées sur le christianisme est une exposition concise de la foi luthérienne puisée aux sources, et écrite avec la manière ingénieuse de ce savant auteur; mais, comme c'est toujours l'usage chez de Wette, la critique ne se fait pas longtemps attendre après l'historique. C'est ainsi qu'il fait justice de tout ce que les confessions de foi enseignent touchant les mystères, parce qu'elles avaient le malheur de ne pas s'exprimer avec justesse, et qu'il les accuse de dire faussement les avoir pris dans la Bible, lorsque la Bible ne les contient pas, et qu'une grossière conception de l'esprit humain a pu seule les produire. Pour cet écrivain, la révélation n'est que le pressentiment du gouvernement du monde par Dieu, dans le développement historique de la religion (1). Et, dans un autre

(1) A de Wette, pour qui les mystères de la religion chrétienne sont si obscurs, je demanderai s'il n'y a pas plus d'obscurité dans les paroles suivantes de sa dogmatique que dans tous les mystères de la religion que renferment les livres symboliques: « Si l'esprit et le corps ne font originairement qu'un, il doit s'ensuivre nécessairement que le plein développement du monde spirito-moral doit aussi apporter une union et un perfectionnement de la nature humaine. Mais tout cela ne peut être indiqué que par des images, et l'on a eu tort de le prendre si fort à la lettre. Les deux, le figuré et le doctrinal, doivent se réunir dans

[illegible]

[illegible] dans un [illegible] tentatives [illegible] si et eux. [illegible] dans la vérité [illegible] élevés [illegible]: nous [illegible] administration [illegible] supérieure [illegible]: les ge- [illegible] soit une [illegible] conséquent [illegible] article de [illegible] qui ne peut [illegible]. Le droit [illegible] ce qui con- [illegible] articles de [illegible] de la rai- [illegible] complément. [illegible] pouvons [illegible] manière [illegible] rationnel [illegible] entre-

[illegible]

t en effet la vérité, mais qui ne sait pas la rencontre là d'où l'exégèse prétend la bannir? C'est en ›ant toujours un semblable mélange des combinaiıs de la foi et du sentiment avec la philosophie tique, qu'il a pu faire dire à je ne sais plus quel aur, que toute la théologie de de Wette finit par se ıdre en un vain soupir. N'est-ce pas, en effet, sa tique qui l'emporte sur ses sentimens, alors qu'il jette sans restriction la doctrine des mauvais anges, ıand le simple bon sens lui fait trouver l'analogie cette doctrine dans la société où il vit et où des fluences aussi douces et aussi pernicieuses se font ›ntir, et encore alors que, avec une vraie suffisance cientifique, il prétend que la critique peut supporter micalement, à côté de la doctrine sur la divinité du Christ, une mythologie sans prétention? Quel usage peuvent faire des chrétiens dans la conduite de leur vie, ou même des prédicateurs appelés à instruire et à moraliser, quel usage peuvent-ils faire de pareils résultats? Or, en résumant les idées religieuses de de Wette, on trouve que la religion, pour lui, est la foi dans une existence éternelle des choses qui sont audelà de la vue, fondée sur la loi de l'esprit, et le pressentiment d'un règne de Dieu, fondé sur un sentiment ineffable. Elle est aussi une révélation intérieure de Dieu, qui n'est réveillée que par une révélation extérieure, et celle-ci est cause que le sentiment religieux s'enveloppe, soit volontairement, soit involontairement, dans des symboles ou dans des images visibles. Il faut donc savoir distinguer le dogme du symbole, puisque le développement du symbole ne fait

qu'indiquer le sentiment religieux dont il s'est formé. Ne serait-il pas à désirer que tant de talens fussent employés à l'édification d'un système chrétien pour lequel le célèbre professeur n'a encore préparé que des matériaux, et dont il n'a pas encore pressenti le majestueux plan. En attendant que de nouveaux travaux viennent nous le révéler, il serait digne du beau talent du professeur actuel de Bâle de faire lui-même, comme autrefois saint Augustin, la critique de ses propres ouvrages; il y trouverait encore assez de pierres polies pour l'aider à ériger l'édifice religieux qui remplirait les espérances de tant d'âmes chrétiennes qui espèrent en lui. Lücke de Göttingue, l'un des amis de de Wette, pour n'avoir rien publié dans la dogmatique, n'en a pas moins fait connaître ses sentimens rationalistico-spéculatifs en fait de théologie, dans un savant commentaire du quatrième Evangile; admirateur des plus éclairés de son maître, ami et collaborateur de Schleiermacher, que les rationalistes empiriques combattent comme supernaturaliste, ceux-ci lui reprochent avec quelque raison d'avoir écrit en faveur de la nomination du docteur Strauss à la chaire de dogme de Zurich; et en effet, autre chose est de proclamer la liberté même illimitée de la presse, ce qui peut s'accorder suivant moi avec le plus strict supernaturalisme, ou d'occuper une chaire fondée pour enseigner le christianisme, lorsqu'on a émis publiquement l'intention d'enseigner à s'en passer désormais. Cet ami de de Wette va nous fournir la preuve de l'inconséquence où tombent plusieurs de ceux qui croient suivre en Allemagne la ligne super-

naturaliste, parce qu'ils disent admettre du divin en Jésus, et surtout l'impeccabilité, regardée par eux comme l'apanage qui le distingue de tous les autres fils de l'humanité et en fait un véritable fils de Dieu. Le nombre, au surplus de ceux qui partagent cette inconséquence, ne peut être compté, du moins pour nous Français qui ne comprenons rien à cette double position dans la même personne, du critique et du chrétien, de l'homme du cabinet et de l'humble disciple du Christ. Lücke donc prétend, après avoir cité avec éloge les travaux de quelques-uns de ses devanciers, Tholuck, Olshausen et Meyer, qu'il sera souvent obligé de contredire, ce qui ne doit pas étonner; mais quand il ajoute « qu'il compte, pour la vie saine des sciences et de l'Eglise, les différences individuelles et la liberté des opinions, et qu'il les apprécie autant que l'union et l'accord », alors c'est dépasser toutes les limites de la tolérance. Rien de mieux que la liberté, et, s'il y a quelque chose à souhaiter dans la lutte de l'Evangile avec le rationalisme, c'est que celui-ci n'aille pas, suivant son habitude, se réfugier sous les ailes du pouvoir civil pour fermer la bouche à ses contradicteurs; mais compter les diversités d'opinions pour les indices de santé dont jouissent l'Eglise et les sciences, c'est se faire une étrange idée de la valeur morale de l'unité de doctrines; et, quand on ajoute que l'on estime cette diversité d'opinions à l'égal de l'union, c'est proclamer que les vérités religieuses, qui sont le plus riche joyau des classes les plus obscures de la société, ne doivent être qu'un champ clos, où les chevaliers de la critique peuvent

seuls rompre des lances. Du reste, Lücke ne recommande tant la liberté qu'afin de ne pas être gêné luimême dans ses évolutions, et on lui rend cette justice qu'il en use au point de se trouver souvent seul de son opinion. A ceux qui le lui reprochent, il répond : « J'en suis fâché, mais je ne puis changer; je ne reconnais d'autre autorité théologique (*theologisches Regiment*) sur moi, que celle que la science libre et de la foi largement vivante au Christ, comme je le vois en lumière dans les Saintes-Ecritures, sans m'embarrasser de l'obscurcissement ou de la transfiguration des nouvelles sectes ou écoles. » Cette déclaration est franche; mais les chefs de sectes et les fondateurs d'écoles ont toujours tenu le même langage, et ils n'ont jamais été fâchés de se voir suivis par des disciples. Que serait-ce d'un corps d'armée où chaque capitaine suivrait une direction différente, où chaque soldat marcherait à sa fantaisie? Lücke ajoute encore : « On m'a donné à entendre que, dans mes explications, je me montre trop timide et trop réservé; et, comme le reproche m'est venu d'un homme dont la bienveillance m'honore, je lui répondrai avec la même bienveillance et avec franchise, puisque son observation semble attaquer mon caractère moral et scientifique; je dirai donc que, pour moi, le point essentiellement théologique dans l'explication du Nouveau-Testament est uniquement la reconnaissance humble et croyante de la vraie et parfaite révélation de Dieu en Christ, et de l'éclatante parole de Dieu en l'Ecriture. A cela, je me soumets volontiers et sans restriction; je ne crois donc pas appartenir à ce parti qui ôte, de la parole

positive de Dieu dans les Ecritures, tant de choses qui leur déplaisent, qu'à la fin il ne leur reste plus qu'une abstraction de leur propre philosophie religieuse. Mais il est vrai aussi que la parole de Dieu doit être comprise, et, pour être comprise, elle doit être saisie dans ses rapports historiques; ce qui exige des recherches dans le domaine de l'histoire, qui est l'élément scientifique (1) ». Voilà des déclarations qui feraient de Lücke un des plus éclairés champions de la cause évangélique, si son amour d'une indépendance exagérée et d'une liberté scientifique sans règle, ne lui enlevait pas le droit d'attaquer dans les autres ce qu'il nomme de pures abstractions.

Il eût été plus naturel, ce semble, de rattacher aux idées de Schleiermacher celles du professeur qui occupe la même chaire dogmatique, sinon avec le même éclat, du moins avec distinction et avec des résultats plus satisfaisans peut-être; en effet Twesten par les douces qualités qui le distinguent, et l'agréable aménité de son caractère unis à une science profonde de la théologie et à une grande connaissance de son époque, ne peut manquer d'obtenir sur ses jeunes élèves une influence d'autant plus durable, qu'il l'aura acquise moins par l'éblouissement dans sa manière d'enseigner, que par l'estime qu'il provoque généralement autour de lui; et je n'ai pas été surpris d'apprendre à Berlin même que d'année en

(1) *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 2e édit. Bonn, 1834. Tom. 1, dans la préface (Commentar über das Evangelium, etc.).

année sa chaire est entourée d'un plus grand nombre d'auditeurs. Les champs dont la fertilité dure le plus ne sont pas ceux précisément que des torrens de pluie ou de chaleur pénètrent avec la même abondance, mais ceux qui voient se succéder par une transition moins sensible les doux bienfaits d'une chaleur tempérée et d'une pluie rafraîchissante. Le but de Twesten est de chercher, par les éclaircissemens qu'il donne à la dogmatique de de Wette, prise comme thème de ses travaux, à la rapprocher de la symbolique luthérienne positive, et surtout de faire ressortir le côté pratique de chacun des articles qu'elle contient, afin que la foi apparaisse vivante dans les esprits, et non avec la sécheresse alarmante de l'orthodoxie littérale. C'est ainsi qu'une dogmatique n'est autre chose pour Twesten que la reproduction vivante de la doctrine de l'Eglise, qui part du fond de l'âme de celui qui l'expose (1). Mais lorsqu'on veut reproduire d'une manière vivante la doctrine d'une Eglise que l'on croit vraie, l'on ne s'applique qu'à lui donner une forme meilleure, et l'on ne caresse pas ces opinions dominantes de l'époque pour leur faire contracter, avec sa doctrine particulière, une union que les convenances mêmes ne réclament pas. Et n'est-ce pas se montrer rationaliste au même titre que de Wette et Schleiermacher (dont il semble davantage s'inspi-

(1) *Leçons sur la dogmatique de l'Eglise luthérienne, d'après le Compendium du prof. De Wette* (Vorlesungen über die Dogmatik, etc.). Depuis 1826 qu'a été publiée la première édition du premier volume, il n'a encore paru que la première partie du second volume en 1834.

rer que des livres symboliques qui n'ont rien de commun avec ces deux grands théologiens), que d'avoir leurs idées sur l'inspiration des saints livres et en général sur l'action de l'Esprit de Dieu sur le cœur humain? Il ne m'appartient pas de juger cette manière de présenter les dogmes de son église, avec la même sévérité que vient de le faire le docteur Strauss dans sa dogmatique, mais je ne puis m'empêcher de remarquer comment les meilleurs caractères sont sujets à se faire illusion sur des matières d'une importance extrême, puisqu'il s'agit de la vérité chrétienne qui est, comme son auteur, un sujet « ou de relèvement ou de chute pour plusieurs. » Cela ne tiendrait-il pas à des idées d'un tout autre ordre, à celles qui se rattachent à la destinée de l'âme immortelle dans la vie à venir? Cette destinée était nettement décrite dans l'ancienne dogmatique, et la grande majorité des théologiens de nos jours, même les moins imprégnés de rationalisme, la laissent dans un discret silence; de sorte qu'on dirait, au laisser-aller des meilleurs d'entr'eux, que pour la théologie restaurée comme pour les hégéliens, les hommes ne sont rien, et que l'humanité seule est quelque chose; on dirait que tous leurs travaux ne tendent, par des routes diverses, qu'à faire progresser cette pauvre idole de l'humanité aux dépens de cette multitude d'humains qui, ballottés par les flots de tant d'opinions contradictoires sur les matières qu'ils avaient cru quelque temps devoir faire l'aliment de leurs âmes, se précipitent dans le gouffre

(1) *Doctrine chrétienne*, vol. 1, p. 70.

de l'éternité, le dégoût de la religion dans le cœur et souvent le blasphème à la bouche. Il est assurément loin de ma pensée d'adresser spécialement à Twesten des réflexions qui naissent naturellement de mon sujet; mais comment s'en abstenir, lorsqu'on voit des écrivains d'un haut mérite passer leur vie entière à louvoyer dans l'arène des combats, quand ils pourraient occuper une plus forte position s'ils avaient le caractère plus décidé, quand ils pourraient contribuer puissament à la victoire des principes chrétiens qu'ils pressentent, mais dont ils n'osent soutenir les imprescriptibles droits, dans la crainte d'offenser la science ou d'armer contre soi la critique.

Dans cette catégorie de théologiens spéculatifs dois-je placer un écrivain qui fait plus spécialement de la théologie dogmatique historique, et qui ne laisse guère pénétrer dans le sanctuaire de ses pensées. Je veux parler de Baumgarten-Crusius, actuellement professeur à Iéna, que son enthousiasme pour Schleiermacher ferait reconnaître pour un de ses partisans (1), si ses écrits ne témoignaient pas d'une mobilité d'esprit qui lui fait également chérir la philosophie de Fichte comme celle de Jacobi et de Fries, quoiqu'il semble prendre particulièrement dans un de ses ouvrages celle de Schelling sous sa protection, et qu'il définisse la philosophie « les efforts pour parvenir à la vue intérieure (2). » Son *Introduction*, où

(1) Voir *Ueber Schleiermacher, seine Denkart und seine Verdienste*. Iena, 1834.

(2) *Introduction à l'étude de la dogmatique*. Leipzig, 1820.

se trouve cette pensée, doit être, d'après le plan de l'auteur, une explication scientifique de la religion chrétienne et de la symbolique protestante; il la donne avec talent, mais avec une réticence de ses propres sentimens qui désespère le lecteur. Voici de quelle manière un juge plus expert que moi trace le portrait de Baumgarten-Crusius : « Si l'on a égard à l'acquit des connaissances comme à quelques autres points de vue, on trouvera plusieurs traits de ressemblance entre le Baumgarten-Crusius de notre époque et Semler. C'est le même talent de concevoir avec facilité, mais en même temps le même défaut de liaison et d'unité dans les idées; la même richesse dans des notices intéressantes sur des genres différens, et aussi le même défaut de rédaction dans la manière d'exposer; sous le rapport des convictions théologiques, ce sont les mêmes idées touchant la religiosité ou le christianime, et aussi la même indécision sans fond ni mesure, et même un égal scepticisme. Seulement le talent critique et l'esprit d'investigation sont beaucoup plus grands chez Semler, tandis que d'un autre côté Baumgarten-Crusius est tout-à-fait dégagé de ce que nous nommons chez Semler trivialité, se distinguant, au contraire, par les plus riches dons de l'esprit (1). »

Autre est Charles Emmanuel Nitzsch (2), qui n'a pas hésité à suivre une direction plus ascendante que son père vers les idées foncièrement chrétiennes, mais

(1) Voir *Vermischte Schriften*, de Tholuck, t. II, 45.

(2) Professeur de théologie à Bonn depuis 1822.

qu'un éclectisme fatal semble arrêter dans son essor. Collaborateur de Ulmann et Umbreit dans la revue *Etudes et Critiques*, il montre une grande sagacité pour creuser les sujets qu'il traite, et l'on n'a point oublié cette série d'articles qu'il consacra particulièrement à la *symbolique* de Möhler, et qui étaient si forts de logique et de science. Mais la question de l'Eglise était là pour paralyser son zèle et faire échouer son beau talent, et jusqu'à ce que la théologie s'occupe de reconstituer l'Eglise apostoliquement, les meilleurs efforts viendront se briser contre cette pierre de touche de tout système qui n'a pas une Eglise ayant le droit d'enseigner (1). Il a développé ses idées sur la doctrine chrétienne dans un ouvrage spécial (2), dont la pensée mère, chercher à faire revivre l'unité de vie chrétienne dans la diversité du savoir et de l'activité, est exposée d'après les traditions de l'Eglise apostolique et sans avoir égard à son développement historique, ni aux nécessités du temps. C'est aussi dans cet ouvrage qu'au lieu de soutenir, comme le bon sens l'exige, que l'Eglise est une mère qui en appelle sans cesse à notre piété, il ne la considère elle-même que comme le résultat de la piété déjà existante.

Comme tous les théologiens qui repoussent les livres symboliques, Nitzsch veut que la doctrine chrétienne ne soit autre que le système de la vérité bibli-

(1) Ces trois articles de Nitzsch ont été publiés depuis, et en un volume.

(2) *Système de la doctrine chrétienne* (System. der christl. Lehre), 3e édit. Bonn, 1837.

que; et en s'imposant la tâche de coordonner ce système, il a soin d'écarter principalement toute idée qui lui rappellerait, même de loin, les enseignemens de la symbolique; puis il se met à comparer les différentes traditions apostoliqnes, pour en faire un tout, qu'il nomme système de doctrine chrétienne. Comme le résultat est loin d'être contraire aux principes fondamentaux de l'Évangile, il semble qu'il devrait être compté parmi les supernaturalistes, mais il ne peut l'être dans l'acception vraie du mot, puisqu'il ne reçoit pas la doctrine par cela seul qu'elle lui vient du livre inspiré, mais seulement parce qu'il en présuppose la vérité.

Doit-on également regarder comme appartenant à la théologie spéculative l'écrivain aux formes sveltes et si empreintes d'originalité, qui manifeste si souvent l'intention de marcher seul, de courir même où bon lui semble, libre de toute gêne, soustrait à toutes les influences de personnes et de sectes, l'écrivain qui dit à l'ancienne doctrine, vous ne convenez plus à notre temps, et qui a blasphémé contre le rationalisme critique d'une manière si incisive qu'il lui en a fait jeter les hauts cris. Mais ses idées sont trop éparses dans ses écrits, et ont entre elles si peu d'harmonie, que c'est à grand'peine qu'on peut le classer parmi ceux des rationalistes qui aspirent à fondre le supernaturalisme dans leur théologie spéculative; à moins que l'on ne regarde comme un système complet le résumé qu'on en peut ainsi faire. La religion est notre position envers Dieu, l'absolu, qui par un amour infini, fut porté à communiquer son être à

une infinité de créatures. L'essence de l'humanité consiste dans l'infini créé du fini par l'amour pour l'infini que l'homme cherche à s'approprier. Le trouble de cet amour divin est objectivement le mal et subjectivement le péché. Aucun moment du présent n'existe sans le sentiment du péché, vu qu'aucune ne porte en lui la plénitude de l'amour infini. Cependant l'amour reste et se présente comme un trait aimant, qui réconcilie avec Dieu. Cette réconciliation le christianisme la réalise, parce qu'il forme un traité d'amour entre Dieu et l'homme. (1)

Si l'on remarque la phraséologie de Hase, on voit de suite que ses études sont imprégnées des diverses philosophies qui se sont disputé naguère le terrain de la science. Schelling et Schleiermacher paraissent avoir plus particulièrement fécondé la flamme de son beau talent, et c'est ce qui explique comment, rationaliste décidé dans toutes les grandes questions qui séparent ce système de l'orthodoxie, il a pourtant pris en pitié le rationalisme *vulgaire* de Wegscheider, Röhr et Schultz, épithète, qui est devenue historique depuis que Hase l'a employée le premier, et qui reste sur leur front comme l'empreinte d'un fer brûlant.

A une époque où Wegscheider et Gésénius attiraient encore l'attention à Halle, on vit Hase préparer avec soin une édition des livres symboliques de

(1) Voir *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 2e édit. Leipzig, 1838 ; — et *Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten*. Leipzig, 1827.

l'église luthérienne, et l'on crut un moment que sa tendance individuelle ne s'éloignerait pas trop du contenu des livres qu'il cherchait à remettre en honneur (1). Mais bientôt dans l'ouvrage même qui semblait venir à l'appui de cette attente, il laissa échapper ces gracieuses paroles qui désenchantèrent les supernaturalistes chrétiens : « Le système dogmatique du seizième et du dix-septième siècles m'apparaît comme une de nos anciennes cathédrales allemandes, avec ses ogives qui s'élancent vers le ciel et ses merveilleux ornemens symboliques. Une cathédrale comme celle de nos ancêtres ne peut plus être bâtie. Il y a même quelques années qu'on les considérait comme d'une architecture gothique et barbare. Cependant on éprouve en les contemplant le sentiment d'y être comme dans la maison de Dieu (2). » La dogmatique, qui renferme cette belle déclaration, témoigne tout entière que c'est là, en effet, le sentiment de Hase, et que cette poésie est cette fois l'expression d'une réalité. Cependant si l'on en presse le sens, ne voit-on pas la prétention connue de Hase d'unir par sa science la foi objective du christianisme avec la subjectivité de l'être humain dans son libre développement, et de produire par ce travail de l'in-

(1) Hase est né en 1800, à Steinbach, principauté d'Altenbourg. Après une jeunesse passée dans les mouvemens orageux de la politique, il est devenu professeur de théologie à Leipzig, où il réunit autour de lui un grand nombre d'auditeurs.

(2) *Hutterus redivivus*, dans la préface, 4e édit. Leipzig, 1839. Cet ouvrage est une exposition fidèle de l'ancien dogme luthérien comparé au nouveau.

telligence, le dogme de la future Eglise. Le principal mérite de cette dogmatique de Hase, comme de celle qu'il a publiée plus tard (1), est l'explication concise de la manière dont le dogme luthérien a été conçu, sans pour cela croire qu'il cherche à faire revivre les anciennes doctrines du professeur de Wittenberg Hutterus; et s'il désire la voir entre les mains des lecteurs, ce n'est qu'à condition qu'on la traitera comme si elle n'était qu'un manuel à l'usage d'une Université; « car un manuel académique, dit-il, qui ne veut pas manquer son but, dans notre époque, doit savoir faire abnégation de ses vues personnelles pour se donner en entier à l'objet d'une foi générale historique (2) »; c'est dire en d'autres termes qu'une dogmatique ne doit plus être que l'histoire des variations de l'esprit humain en matière de religion.

D'après cette manière de voir on pense bien que les doctrines de Hase, sur le Christ, ne sont rien moins qu'ortodoxes. Il nie formellement en lui son unité de nature avec le père, qu'il cherche à prouver plutôt encore en rappelant la conduite mortelle du Christ, toujours soumise et empreinte d'une piété vraiment filiale, qu'en réfutant les textes de l'Ecriture, qui déclarent sa participation à la divinité. Il dit bien en parlant de Jésus : « lorsqu'il se reconnut pour le Messie, il éleva la signification théocratique et mystique de fils de Dieu à sa plus haute signification religieuse (3) »; mais les sociniens n'auraient pas

(1) *Lehrbuch der Dogmatik.*
(2) *Hutterus redivivus*, p. xj.
(3) *Lehrbuch der Dogmatik*, p. 244.

dit autrement; et comme d'ailleurs, dans un autre de ses ouvrages, il déclare mythe la naissance miraculeuse du Sauveur (1), il ne reste aucun doute sur les véritables intentions de l'écrivain. Je ne puis mieux terminer cet article sur un théologien qui n'a encore donné jusqu'ici que des espérances à ses nombreux partisans, qu'en rapportant ses idées sur le fond de la dispute entre le rationalisme et le supernaturalisme. A travers beaucoup d'ingénieuses réticences, on aime à lui voir traiter cette question : « La décision des deux systèmes rationaliste et supernaturaliste dépend, dit-il, de cette thèse : l'esprit humain tel qu'il existe actuellement peut-il produire par lui-même la vie religieuse, comme une tendance vers la perfection? S'il le peut, on ne saurait comprendre pourquoi il pourrait sans condition accepter une révélation étrangère, même en admettant qu'elle eût eu lieu une fois ou qu'elle ait été nécessaire une fois. S'il le peut, c'est ce qu'on peut décider dans la vie par l'action, ou dans les sciences par les éclaircissemens, et par là les droits du rationalisme sont prouvés. Pour en venir à cette conclusion, il est nécessaire de se placer sur un point en dehors du christianisme; et si par cette opération les maximes de foi philosophiques qu'on a gagnées répondent essentiellement aux articles de foi chrétienne développés purement historiquement, on prouverait par là que le christianisme serait, d'après

(1) La *Vie de Jésus*, ouvrage dont tout le mérite consiste dans la littérature qu'il renferme.

son essence, une religion de raison, on prouverait la nécessité d'un rationalisme chrétien. Mais si, par contre, l'esprit humain dans ce développement de sa disposition religieuse sur quelque point que ce soit, trouvait en lui une totale incapacité pour la religion, ou bien un trouble continuel, alors la raison demanderait elle-même au supernaturaliste ce qui lui manquerait pour arriver à la connaissance, et particulièrement le partage de la vie religieuse. Cette décision n'aura réellement lieu qu'après que la philosophie et la foi chrétienne auront été développées dans leur valeur interne, et encore alors, de quelque manière que la question se décide, l'un ou l'autre des deux systèmes ne sera justifié que comme principe, et non dans ses doctrines respectives. (1) »

Ainsi l'on avoue d'une part que le christianisme doit être la vie des peuples, qu'il peut seul élever l'homme à une haute moralité, et d'autre part qu'on ignore encore si c'est par le rationalisme ou le supernaturalisme que l'on peut arriver au vrai christianisme; et encore que lorsque les temps seront venus où l'on verra plus clair dans cette question, l'on ne sera pas plus avancé, parce qu'il faudra toujours recommencer l'examen de chaque article de doctrine. Oh! combien le célèbre Claudius avait raison de dire: « L'homme ne vit pas seulement du pain que les savans lui ont préparé à manger (2). »

(1) *Lehrbuch der Dogm.*, 18.

(2) « Der Mensch lebt nicht vom Brod allein, das die Gelehrten einbrocken. »

CHAPITRE XXIII.

Résultats de la théologie spéculative, et du rationalisme gnostique.

Il est impossible de ne pas voir que, relativement au christianisme, les effets du rationalisme empirique ont été purement négatifs; et, si l'on ne se laisse pas diriger par l'esprit de parti, on confesse également que la religion telle que les rationalistes ont voulu la conserver ou rétablir, n'était pas même l'ombre du christianisme évangélique et traditionnel. Les résultats ont-ils été les mêmes du côté du rationalisme gnostique, c'est-à-dire de celui qui s'appuie sur la faculté de sentir ou de comprendre, pour amener une conciliation d'idées entre la philosophie et la théologie chrétienne? Si l'on voulait se laisser payer de mots et non de réalités, on reconnaîtrait bien que les théologiens sortis de l'école de Schelling, de Jacobi ou d'Hégel, ont fait des efforts inouïs pour donner au luthéranisme chrétien dûment enseveli par les empiriques, une vie qui n'aurait plus à redouter les atteintes d'un nouveau trépas; mais, si l'on pèse la valeur de ces mots, si l'on compare la pensée cachée dans les expressions nouvellement adoptées avec la pensée constamment formulée pendant la longue durée des siècles chrétiens, dès-lors on n'a-

perçoit plus chez ces restaurateurs de l'antique vérité, que des hommes d'un talent éminent et d'une parfaite bonne foi, dont la Providence se sert pour préparer une partie des matériaux que d'autres mettront en usage au moment de la rénovation des doctrines religieuses. Cette rénovation, toutes les grandes âmes la pressentent, mais son dénouement n'aura peut-être lieu qu'après que la société elle-même aura subi dans sa constitution, la transformation qu'elle attend.

Le gnosticisme, de quelque nom qu'il se pare d'ailleurs, provient toujours de ce principe, que la foi religieuse doit se puiser ou dans la science, ou dans l'homme, ou dans le monde, indépendamment de la parole divine, qui prétend ne faire arriver à la vraie foi que par l'obéissance aux instructions d'un médiateur Homme-Dieu, enseignant la vraie connaissance (1). Cette séparation spéculative de la doctrine chrétienne du terrain de la vérité historique ne peut que jeter la confusion dans cette doctrine; aussi, quoique le gnosticisme admette plusieurs points fondamentaux des livres symboliques, il s'en écarte sur d'autres que le rationalisme empirique avait lui-même ménagés, et détruit par là d'une main ce qu'il édifie de l'autre. On peut lui prouver que cette séparation des principes chrétiens d'avec la vérité histo-

(1) Voir des réflexions excellentes, sur le sujet et sur l'état de l'Eglise en général, dans l'ouvrage de Sack : *Christliche polemik*, 1838. La logique impitoyable de l'auteur a déplu à tous les partis, on devait s'y attendre; mais ce livre ne montre pas moins la faiblesse de toutes les idées religieuses de l'époque pour diriger l'humanité.

rique, le conduit à enlever à l'idée de la révélation, de la rédemption et de la justification, le sens qu'y a de tout temps attaché l'Eglise; il a de plus jeté sur les vérités dites naturelles de la religion, telles que l'existence de Dieu et la nature de ses attributs, l'existence de l'âme et la nature de son individualité, le voile de l'obscurité la plus déplorable.

Dieu est l'être subsistant pour lui-même, disait l'ancienne théologie, et tout ce qui existe n'existe que par lui. Mais autre est l'être qui existe nécessairement, autres sont les êtres qui auraient pu ne jamais recevoir l'existence; car, si l'on admet un Dieu, il faut l'admettre libre de créer ou de ne pas créer, parfaitement soustrait à toutes les lois de développement auxquelles il nous a soumis nous-mêmes une fois la création déterminée (1). Le rationalisme gnostique est venu, qui s'est attaqué d'abord aux preuves qui démontrent l'existence de ce Dieu libre, un et indépendant, et les a déclarées impuissantes à prouver la légitimité de leurs prétentions (2); puis, faisant un pêle-mêle de tous les attributs de la Divinité, il a fini par jeter dans cet abîme de la notion de Dieu tout ce qui s'est rencontré sur son chemin, l'âme et le corps, l'esprit et la matière, l'individu et l'espèce, l'homme et l'univers. C'est ainsi qu'on a pu

(1) Hollaz : « Ens primum, quod a cæterorum causa est, atque omnia conservat et gubernat ». — Cramer : « Spiritus absolute perfectus, omnium rerum auctor et gubernator, a mundo diversus ».

(2) Voir Daub, *Theologumena*, § 34, p. 111 et suiv., et Marheineche : *Die Grundlehren der christichen Dogmatik*, p. 121.

accuser l'école de Fichte d'athéisme idéalistique, par la raison qu'il ne donne aux idées religieuses qu'une valeur subjective, et qu'il contredit leur réalité objective (1); celle de Schelling, d'athéisme matérialiste, parce qu'elle déclare l'identité du monde avec Dieu (2); et celle d'Hégel, d'idéalisme matérialiste, puisque Dieu ne se connaîtrait lui-même que dans l'histoire de l'esprit humain. Et combien d'autres conséquences antiscripturaires ont découlé de cette première défiguration de la notion de Dieu! La liberté de l'homme, ses rapports avec Dieu, la nature de son propre être, c'est-à-dire sa personnalité et sa durée immortelle, tout a été sacrifié à une foule d'idées nouvelles, qui n'ont plus de chrétiennes que le nom. Voyons d'abord ce que le gnosticisme a fait du dogme de la Trinité et de la foi au fils de Dieu comme rédempteur du monde; je rappellerai ensuite ses vues sur la position de l'homme dans l'éternité.

Déjà Lessing avait enseigné que Dieu, se pensant lui-même dès l'éternité dans sa propre perfection, avait créé dès l'éternité un être parfait comme lui que l'on pouvait nommer le fils, et que le terme qui les unissait est le Saint-Esprit (3). Donnant ainsi à penser que les trois noms par lesquels on désignait la Trinité

(1) Voir, dans Bretschneider's, *Entwickelung*, etc., les écrits qui prouvent cette assertion.

(2) Jacobi lui-même le prouve dans son ouvrage : *Des choses dernières*, où il prétend que le théisme est la religion de Schelling, suivant la lettre, et l'athéisme, suivant l'esprit.

(3) *Das Christenthum de Vernunft*, dans ses œuvres posthumes. Berlin, 1787.

chrétienne ne pouvaient être que des pensées de Dieu à qui le langage de l'homme donnait une réalité personnelle; vinrent des théologiens comme Daub et ses partisans, qui ne trouvèrent dans la signification du Père, du Fils et du Saint-Esprit que des manières de parler propres à faire comprendre les diverses opérations de la divinité. J'ai déjà rappelé, sur ce sujet, la pensée de Schleiermacher qui n'admettait d'autre Saint-Esprit que l'esprit qui anime la société spirituelle des chrétiens; de Wette n'a pas là-dessus d'opinion plus orthodoxe : « Si nous pensons à Dieu, « tel qu'il est en lui-même, dit-il, et comme étant « l'objet le plus élevé de notre raison, il est alors le « père; si nous pensons qu'il est la forme du monde, « comme celui par qui le monde est et subsiste, il « est alors le fils; mais si nous le considérons comme « le principe qui pénètre et qui remplit la nature, « et d'où procède la vie et la lumière, il est l'Es- « prit. (1) »

« La réconciliation du fini, dit Schelling, qui s'est détaché de Dieu par sa propre naissance de Dieu dans le fini, est la pensée première du christianisme et la perfection de son entière compréhension de l'univers et de l'histoire de l'univers dans l'idée de la Trinité. Le rapport de cette idée à l'histoire du monde consiste en ce que l'Éternel, fils de Dieu, issu de l'être du père de toutes choses, est le fini lui-même tel qu'il est dans la contemplation éternelle de Dieu, et qui apparaît comme un Dieu souffrant et subalterne

(1) *Sur la religion et la théologie*, p. 237 et 270.

par suite des événemens temporels, qui dans l'apogée de son apparition en Christ, ferme le monde du fini, et ouvre l'infini ou la souveraineté de l'esprit (1). » Ce langage de Schelling a nécessairement inspiré celui de Daub lorsqu'il dit : « Dans le christianisme, Dieu dans l'idée symbolique du père est le Dieu qui peut être connu ; car dans les religions mosaïque et païenne, il n'était pas pleinement connu dans sa majesté et son amour infini. Sous l'idée symbolique de fils, il est le Dieu révélé, et le Christ, fils de Dieu, est celui par qui Dieu s'est révélé; enfin dans le christianisme, l'idée symbolique d'esprit, est Dieu, se révélant par l'esprit au moyen duquel tous les esprits ont le sentiment de Dieu, croient en lui et demeurent dans la connaissance de son être (2). » « Comme père, dit Marheinecke, identique à lui-même Dieu « peut être considéré comme Dieu en soi; mais Dieu, « dans son identité avec soi, se distingue éternelle« ment de soi, et par là, il se trouve être le fils; il « est alors la distinction infinie dans l'infinie iden« tité, Dieu de Dieu. Enfin, comme Esprit, Dieu est « l'identité de l'identité, c'est-à-dire celui qui est en « Dieu et vient de Dieu, et, par conséquent, qui « est pour soi (3). » Si ces paroles ne sont pas un hiéroglyphe pour bien des lecteurs, je confesse volontiers ma propre incapacité. Ce mode de hiéroglyphe est, en effet, bien plus applicable à la termino-

(1) Schelling, *Vorlesungen über die Method. des acad. stud.* Tubing., 1803, p. 184.

(2) *Tinleitung in das studium der christl. Dogmat.*, p. 65.

(3) *Die Grundlehre*, etc., p. 120.

logie de la théologie spéculative qu'au mot de Trinité lui-même, pour lequel l'auteur s'en est servi; mais le disciple n'a fait en cela qu'emprunter le langage du maître; car Hégel disait : « Dieu comme esprit vivant consiste en ce que Dieu distingue soi de soi-même, se pose un autre et demeure dans cet autre identique à soi. Voilà, ajoute-t-il, l'idée éternelle qui dans la religion chrétienne est exprimée par le mot Trinité (1). » Les rationalistes empiriques, philosophiques, ou sociniens, ont fait moins de façon, en adoptant purement et simplement l'idée du déisme sur Dieu, et c'est peut-être ici le cas de dire avec Bretschneider : « Dans toutes ces définitions philosophiques, il règne un grand arbitraire d'après lequel on pourrait tout aussi bien admettre une dualité ou une quadralité qu'une Trinité en Dieu (2). » Ou bien faudra-t-il reconnaître franchement avec Hase que l'on aurait dû plutôt partir du principe que l'ancien dogme n'est pas seulement au-dessus de la raison, mais qu'il est contre elle et par conséquent inadmissible (3)?

Si le rationalisme empirique a réduit le Christ à n'être plus que le sage de la Judée, qui devait faire mieux que les sages de la Grèce et de Rome, le rationalisme gnostique ne paraît pas avoir mieux réha-

(1) On trouve une exposition développée de cet enseignement sur la trinité par les disciples de Schelling et de Hégel, dans *Speculative Darstellung das christenthums*, von N. Möller. Leipzig, 1834.

(2) *Handbuch der Dogmat.*

(3) *Dogmatik*, p. 640.

bilité l'ancien dogme sur la divinité du Christ, que le mystère plus impénétrable encore de la Trinité. D'après de Wette l'enseignement de la divinité du Christ ne doit plus être regardé que comme une idée esthétique. Le chrétien pieux voit en Jésus la divinité vivante; il ne va pas plus loin dans son examen, et ne se demande pas comment cela est possible lorsque son sentiment le lui montre comme réel; si nous conservons cette doctrine, ce n'est que comme appartenant à la manière de voir esthétique, et comme une image belle et expressive; non pas comme une invention d'une imagination exaltée, mais comme le résultat d'une expérience historiquement religieuse (1).

L'idée d'un dieu fait homme, dit Marheinecke, est celle d'un homme dont la conscience de Dieu ne diffère pas essentiellement de celle que Dieu a de lui-même. Ce dogme repose donc sur l'idée qu'on se fait de la religion qui vient de Dieu en tant qu'elle a pénétré si intimement l'humanité, que celle-ci se l'est appropriée, que Dieu lui-même, c'est-à-dire Dieu qui vient de Dieu, c'est-à-dire le fils de Dieu, ou ce qui veut dire la même chose, la connaissance de Dieu par Dieu ou la religion, que cette nature divine est devenue pour l'humanité une autre nature (2).

Déjà Fichte avait dit qu'il est à supposer qu'au cas que Jésus revînt au monde, il serait bien plus satisfait de trouver le christianisme dominant dans les

(1) De Wette, *Ueber Religion und Theologie*, p. 257.

(2) *Grundlehre*, p. 233. Voir aussi Schleiermacher, *Christliche Glaubenslehre*, II, 193.

âmes, que de voir ses mérites glorifiés ou non glorifiés par les chrétiens. C'est le moins qu'on pourrait attendre, ajoutait-il, d'un homme pareil, qui déjà, pendant sa vie, ne cherchait nullement sa gloire (1).

On sait que Hégel séparait le Christ historique du Christ idéal, et que Marheinecke et Strauss n'ont pas fait autrement, surtout le dernier qui n'a vu en lui que la divinité se manifestant dans l'humanité (2).

On a également soutenu, d'après les mêmes principes de Hégel, que la perfection absolue d'un individu était dans l'essence de l'idée, et qu'en conséquence l'homme pouvait être conçu Dieu. Ecoutez Rosencrantz dire à ce sujet : « Je vois le défaut fondamental de la manière de concevoir de Strauss en ce qu'il ne veut reconnaître la subjectivité de la substance, que par le nombre infini des sujets dans le genre humain. Christ n'est pas un collectif de prédicat, que l'esprit de l'humanité lui a donné en partage; il en est l'unité concrète. L'essence de l'idée renferme aussi en elle l'absolu de cette apparition comme individu ; la pensée de voir Christ dans l'humanité n'obtient sa pleine vérité que par l'entremise de l'humanisation absolue de Dieu et n'en est nullement par là abolie (3) ».

La personne du Christ n'étant plus reconnue pour

(1) Voir sa vie, publiée par son fils, p. 173.

(2) *Vie de Jésus*, les derniers paragraphes, et *der Streitschriften*, 1, 3e partie, 76.

(3) Rosencrantz, *Critique de la dogmatique de Schleiermacher*, page 17 de la préface. — Comparez Strauss, *Streitschriften*, t. 1, 3e part., p. 57.

ce qu'elle est réellement dans les Ecritures, son œuvre principale devait également être obscurcie. Aussi le rationalisme gnostique n'a rien à envier au rationalisme vulgaire sur les définitions qu'il donne de la mort du Christ et de la réconciliation qu'elle a opérée entre le ciel et la terre. Ce ne sont plus là, il est vrai, comme chez Eberhardt, Löffler, Gabler, L. Nitzsch, Wegscheider et Krug, des idées creuses par lesquelles les apôtres s'accommodaient aux idées reçues, ni, comme chez les kantistes, de pures allégories; mais chez de Wette et ses partisans, la mort expiatoire du Christ dut être le symbole de la résignation et de la réconciliation de toutes les oppositions sur le terrain du sentiment religieux (1). Chez les hégéliens, au contraire, on voit « le fait visible du procès éternel de la vie divine, laquelle, pénétrant dans le fini, demeure par là même divine. » Le Christ est mort pour tous, dit Hégel, et cela veut dire qu'en lui tous sont morts. Ceci est un *moment* dans la nature divine qui s'est passé en Dieu lui-même. Dieu ne peut recevoir satisfaction que de lui-même. Cette mort est l'amour lui-même posé comme moment de Dieu et elle en est la réconciliation. On y contemple l'amour absolu. C'est l'identité du divin et de l'humain (2). L'incarnation du fils engendré dès l'origine de toutes choses, est la réconciliation du fini avec l'infini, de ce qui a été créé avec principe de l'existence, du tem-

(1) De Wette, *De morte Christ.*, etc. Berlin, 1813. Voir aussi *Rel. et Theol.*, 254, et *Dogmat.*, § 73, a, b.

(2) Hégel, *Religions philosophie*, 2e vol., p. 253.

porel avec l'éternel. Le fils de Dieu fait homme sort par sa mort de la sphère du fini pour retourner dans la sphère de l'infini, comme esprit qui agit encore dans le fini et l'unit éternellement à Dieu (1).

Schleiermacher dit à ce sujet : « On peut nommer Christ une victime expiatoire dans ce sens que d'une part il représente par sa dignité la perfection de la nature humaine comme modèle, et d'autre part notre identité avec lui; Dieu ne voit et n'apprécie qu'en lui la généralité des croyans (2). » Et de Wette soutient encore que la doctrine de la réconciliation par les souffrances et la mort de Jésus ne peuvent être que des symboles religieux esthétiques qui représentent et par là conservent le sentiment religieux de la résignation par lequel nous nous abaissons devant Dieu, ou la réconciliation du sentiment religieux mis en action dans l'histoire (3).

Et comment ne pas obscurcir toutes les idées reçues au sujet de la personne de Christ et de son œuvre rédemptrice, lorsque le gnosticisme ne sait plus que penser sur les idées fondamentales de l'inspiration des Ecritures et de la révélation. En cela le gnosticisme a docilement subi la loi du rationalisme vulgaire, qui avait dit, par la bouche de Röhr, que le protestantisme ne pouvait subsister avec la foi à l'inspira-

(1) Usteri, *Doctrine de l'apôtre Paul*, p. 133.
(2) *Christliche Glaubenslehre*, II, § 100–106.
(3) *Dogmatique de l'Eglise luthérienne*, p. 53, et *Relig. et Theol.*, 254.

tion des Ecritures (1). En effet, de Wette ne voit plus dans l'âme des apôtres que le pressentiment divin de n'écrire que le vrai (2); tandis que Schleiermacher ne fonde la véracité des apôtres que sur leur parfaite union avec le Christ, et ne considère leurs écrits que comme le premier chaînon de cette suite d'enseignemens dogmatiques qui devaient paraître dans le sein de l'Eglise et qui supposeraient tous la foi en Christ déposée dans les écrits apostoliques (3). De sorte qu'à tout prendre, si l'une des phases du rationalisme a considéré la Bible comme l'œuvre grossière d'hommes ignorans, le gnosticisme ne lui accorde du respect qu'autant qu'elle consentira à parler son langage.

Les théologiens gnostiques ou spéculatifs ont confondu sans cesse dans leurs explications les idées de révélation, de rédemption et de justification; car lorsqu'on a tourné et retourné tout ce qu'ils disent à ce sujet, tout se réduit en ce que le divin et l'humain se sont réunis d'une manière intime dans Jésus et que, dans cette direction nouvelle donnée à l'humanité, la religion acquerra toujours un nouveau développement au point d'élever l'homme au plus haut degré du sentiment religieux, ou de lui faire comprendre scientifiquement tout ce qui est du domaine de la religion (4). Schleiermacher lui-même, rejetant l'idée

(1) Voir la *Confession de foi de Röhr*, p. 50-70.

(2) De Wette, *Dogmat.*, 41-53.

(3) Schleiermacher, *Christliche Glaubenslehre*, II, 352.

(4) Cette manière de considérer la foi chrétienne se trouve principalement développée dans un ouvrage de J. Rusk : *Philosophie und Christenthum*. Manheim, 1825.

ancienne de la révélation comme impossible, ne voit en elle qu'une impulsion de la divinité qui se développe chaque fois avec une force nouvelle. (1)

Non moins malheureux a été le gnosticisme, quand il a voulu parler de l'âme, de sa nature et de sa durée immortelle. C'est dans ces questions, au contraire, qu'il a dépassé le rationalisme vulgaire, et que tous ses partisans ont plus ou moins adhéré à cette première assertion de Schleiermacher, dans ses *discours*, que c'était un vice de se croire immortels dans le sens d'une durée individuelle. Oui, l'âme n'est plus pour la théologie spéculative qu'une portion de l'absolu qui doit se fondre en lui « tout en continuant de vivre », ajoutent-ils, pour ne pas effaroucher le commun des lecteurs. Mais cela ne surprend personne. Du moment que l'on n'acquiesce plus à la parole divine de la manière la plus simple et la plus formelle, on est forcé de céder aux exigences de l'esprit humain qui de raisonnemens en raisonnemens parcourt tous les degrés de la logique, et ne s'arrête jamais, parce qu'il est impossible en effet de conclure quelque chose de réel de quelque chose de désirable ou même de probable. Le panthéisme doit être nécessairement la doctrine de tout homme qui pense, s'il refuse d'être un chrétien simple et docile, et jamais on ne verra non plus une personne de quelque valeur s'arrêter sur cette route du rationalisme vulgaire, qui expose tant au mépris de la critique. Aussi vous voyez toujours du spinosisme dans toutes les questions de

(1) *Christliche Glaubenslehre*, 1, 103.

la théologie spéculative, et quelque horreur que plusieurs semblent avoir du nom, depuis la notion de Dieu jusqu'à celle de l'immortalité, tout est imprégné de la philosophie théologique de *Spinosa*, parce qu'il est en définitive le plus profond penseur des temps modernes et le plus conséquent de tous les raisonneurs anti-chrétiens. Voici comment *Hase* résume les doctrines du rationalisme mixte sur l'état futur de l'homme : « La mort, dans le sens chrétien, n'est en soi ni un mal, ni un bien (1), mais un événement qui, suivant les positions où l'on se trouve, est facile ou pénible, qui demande toujours, pour être attendu dignement, une élévation de l'âme, et par lequel les souffrances de l'état corporel ne peuvent plus être mises en question. Les images de la vie à venir dans le Nouveau-Testament ne peuvent pas être considérées comme des accommodations, lors même que plusieurs traits de ces images ne seraient que l'expression vivante de traditions populaires. Mais comme produits de l'imagination, elles ne sont pas une nécessité qui dérive d'une loi de l'esprit, ni qui soit liée essentiellement à la piété. Elles ne sont que les formes passagères de l'idée que l'homme continue à vivre dans une éternité qui ne fait qu'une avec l'idée terrestre. Le corps n'a point de droits à l'éternité, par conséquent la religion n'a pas intérêt à ce qu'il continue à exister. La philosophie

(1) Dans le sens chrétien, au contraire, *la mort est la peine du péché*, elle est donc un mal; elle est de plus la délivrance des maux de la vie, elle est donc un bien. La révélation seule et le simple bon sens expliquent cette apparente contradiction.

spéculative est pourtant favorable à cette idée que le corps peut continuer de vivre, si l'on entend par là l'appropriation d'un nouvel organe par l'esprit. Dans tous les cas, la résurrection est considérée, sous le rapport populaire, comme l'immortalité, et admise dans l'Eglise à l'instar de la résurrection du Christ, quoique celle-ci soit d'une toute autre nature. Le jugement et l'éternelle punition avec toutes ses raisons pour et contre, ne reposent que sur l'anthropomorphisme, comme si la vie avec ses sentimens de bonheur ou de malheur dépendait de sa position extérieure. La félicité et la condamnation sont bien plutôt le simple sentiment de la vie, suivant ses rapports envers Dieu, ce qui forme les conditions de l'état extérieur. Ce qui fait qu'au lieu du contraste frappant entre le ciel et l'enfer, c'est comme dans la vie terrestre sur laquelle règne aussi une juste Providence et où il y a des ombres infinies entre le bonheur de la vie et la misère. Il s'ensuit de là le besoin d'un état purifiant qui, il est vrai, est compris dans l'Eglise catholique, sans parler du feu, de la pénitence et de la satisfaction que cette Eglise ne comprend pas bien, mais qui manque à l'Eglise protestante par l'absence d'un contraste éternellement fixé. La question de la conformation et du renouvellement de l'univers appartient à l'histoire naturelle et ne peut avoir un sens religieux que dans la manière bornée de le considérer dans l'antiquité pour qui le globe terrestre était l'univers (1). Dans l'éternité des punitions de l'enfer,

(1) Ainsi, quand le Nouveau-Testament parle de ce renou-

repose la reconnaissance vigoureuse du rejet sans condition du mal et de l'unité de cette vie avec l'autre. Par cette petite interruption de la vie terrestre la liberté est arbitrairement bornée. Parce qu'elle a été et qu'elle est, il faut qu'elle soit éternelle, et le christianisme exige, ce qui a été déjà décidé par l'école d'Alexandrie, de ne pas considérer la vie éternelle comme fermée, soit par les œuvres de celle-ci, soit par le bonheur à venir, mais comme un effort éternel avec une liberté sans fin qui porte en elle, selon le développement ou le trouble de ces sentimens, la félicité ou le malheur. Ce perfectionnement appartient aussi à l'instruction populaire. Jusqu'à quel point peut-on laisser au peuple ces images bibliques qui ne contredisent en aucune façon la piété? Cela dépend de la culture d'esprit de la communauté chrétienne; car de même qu'il y en a pour des époques entières, il y a aussi pour des hommes individuels des degrés de culture sur lesquels l'imagination se rapproche de l'idée; comme images elles sont indispensables à la représentation théorique et poétique de l'objet (1).

vellement, c'est parce que ses écrivains étaient trop bornés du côté de l'intelligence.

(1) Hase, *Dogmatik*, § 110.

CHAPITRE XXIV.

Suite des résultats du rationalisme dans le domaine de la foi chrétienne.

Il est un principe populaire que l'Evangile lui-même ne dédaigne pas de consacrer de son autorité, c'est que l'on peut juger de la bonté d'un arbre par les fruits qu'il rapporte. Ne pourrait-on pas appliquer ce principe à la question du rationalisme, et décider qu'un système qui ne se présentait aux populations que pour épurer la religion chrétienne et en fortifier davantage les sentimens dans les âmes, qui n'a fait néanmoins que la corrompre dans sa source, la dénaturer dans toutes les branches de ses enseignemens; qu'un système qui ne s'est point contenté de la dépouiller pièce par pièce de tout ce qui était à elle, mais qui a porté la dérision jusqu'à lui faire promettre d'adopter de toutes autres maximes, de toutes autres pensées, tout en se disant encore la même religion; qu'un pareil système, dis-je, est condamné par toute âme intelligente et sincère, et ne peut plus séduire personne. Quand la philosophie a voulu, elle aussi, se substituer à la religion des douze pêcheurs de Galilée, elle a été plus sincère; elle a avoué ses projets, parce qu'apparemment elle se sentait mieux en force pour atteindre son but. Est-ce donc par le sentiment

de sa faiblesse que le rationalisme, qui ne pouvait pas ignorer où le conduiraient les exigences de ses principes, a préféré suivre une voie qui devait cacher la pauvreté de ses projets? En vain voudrait-il aujourd'hui contester des résultats qui effraient plusieurs de ses adeptes; les décombres de l'édifice qu'il a renversé en Allemagne sont encore fumans, chacun peut les contempler à son aise, et se faire une idée de sa coupable hardiesse. La réformation lui avait laissé, sinon des églises florissantes en lumières et en piété, du moins des églises qui se glorifiaient encore, comme celles des premiers temps, de la croix de Jésus-Christ; des églises où les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne étaient placés sous la sauve-garde du serment de leurs pasteurs, et, par-dessus tout, qui conservaient pure et intacte cette Bible au nom de laquelle la réformation s'était faite, et pour laquelle plusieurs générations de protestans auraient volontiers sacrifié leur vie. Eh bien! le rationalisme est venu, et a effacé successivement de cette Bible chacun de ses enseignemens; et puis, quand il s'est vu écrasé par la force des paroles accusatrices qui sortaient de cette même Bible, il a changé ses batteries; il a cessé l'œuvre fatigante de vouloir faire mentir un livre qui prétend ne jamais dire que la vérité, et il a commencé par lui contester le droit d'enseigner cette même vérité. Alors il se met de nouveau à l'œuvre, distribuant avec beaucoup d'habileté le travail aux nombreux adeptes qu'il a enrôlés sous ses drapeaux; et, depuis la première page de la Genèse jusqu'à la dernière de l'Apocalypse, il parvient, avec le mot

raison, à faire disparaître toutes les traces que la Divinité y avait empreintes, en les inspirant à leurs auteurs. La Bible n'a plus été pour lui que le pendant d'Homère ou d'Ovide, où était déposée la mythologie des Juifs et des premiers chrétiens. Que restait-il à faire après cette œuvre de destruction? Quiconque a quelque teinte de logique répondra que si le rationalisme eût été sincère, il aurait dit à la philosophie : « Vous avez été victorieuse; voilà les clefs du temple dont nous avons chassé le Dieu à votre instigation : c'est à vous d'y régner, à moins que vous ne vouliez, pour prix de mes efforts, honorer mes théologiens du titre de pontifes de la philosophie? » Ou bien le rationalisme se fût tourné vers ceux de ses anciens frères qui avaient refusé de le suivre dans ses aventureuses conquêtes, et les eût conjurés de travailler à remettre en honneur, parmi les populations, des principes dont il ne contesterait plus la salutaire influence. L'application de ce dilemme eût été sage; mais les partis reviennent-ils jamais de leurs erreurs? Les hommes dont ils se composent, oui; mais les partis eux-mêmes, jamais : ils préféreront une mort obscure à une rétractation qui les eût réhabilités dans l'estime publique. Et quand on sait que les écrivains de nos jours qui arborent les diverses couleurs du rationalisme possèdent, la plupart d'entre eux, une haute valeur en science et en moralité, il est à présumer que la stérilité de leurs efforts en portera plusieurs à brûler ce qu'ils ont longtemps adoré, et à adorer ce qu'ils ne prenaient que pour une matière propre à être jetée au feu.

Je vais essayer maintenant de mettre sous les yeux du lecteur un parallèle de l'ancien et du nouveau système, pour faire mieux apprécier la grandeur des ruines que le rationalisme a entassées (1).

INTRODUCTION.

ANCIEN SYSTÈME.	SYSTÈME RATIONALISTE.
« La vraie morale est fondée sur la religion. »	« La vraie religion est fondée sur la morale. »
« La vraie religion a sa source dans une révélation surnaturelle. »	« La vraie religion n'a pas d'autre source que la raison humaine. »
« Les vérités de cette religion révélée sont contenues dans les Saintes-Écritures. »	« Les Ecritures nommées les Saintes-Ecritures, ne sont pas plus saintes que les écrits de Platon ou de Virgile. »
« Cette révélation est prouvée par des miracles, ou œuvres qui dépassent les forces connues de la nature. »	« Tout ce qu'on nomme miracles, ou doit être considéré comme des mythes, ou doit être expliqué d'une manière tout-à-fait naturelle. »
« Les écrivains sacrés doivent être considérés comme des docteurs de l'antiquité inspirés par Dieu. »	« Ils ne méritent notre assentiment qu'autant qu'ils n'en-seignent rien que ce que notre raison peut comprendre. »
« Même lorsqu'ils nous enseignent des doctrines qui dépassent les bornes de notre raison, comme le dogme de l'expiation, de la justification, etc. »	« Lorsqu'ils enseignent des doctrines que nous ne comprenons pas, on ne doit pas y ajouter foi, d'abord parce qu'ils ne peuvent pas démontrer ce qu'ils enseignent, ensuite parce que de tels enseignemens sont sans influence sur la vie. »

(1) Les principaux traits du parallèle qui suit, sont empruntés au *Magasin d'Ammon*, t. III, 2e part., p. 15.

THÉOLOGIE GÉNÉRALE.

SYSTÈME ANCIEN.	SYSTÈME RATIONALISTE.
« L'existence de Dieu est la première et en même temps la plus démontrable de toutes les vérités. »	« Il est impossible de démontrer l'existence de Dieu. »
« Dieu est un être personnel, qui voit, qui agit et qui entend; et c'est ce qui rassure le chrétien. »	« On ne peut affirmer la personnalité de Dieu; elle est confondue avec l'âme du monde. »
« Dans un sens général, Dieu est le père de tous les hommes; mais il est encore, dans un sens particulier, le père de Notre Seigneur Jésus-Christ. »	« Ce n'est que métaphoriquement que Dieu est appelé le père de Jésus. »
« Jésus, fils de Dieu, est par là même participant de la nature divine. »	« Le titre de fils de Dieu peut être donné à tout homme pieux. »
« Le Saint-Esprit est une personnalité distincte du père et du fils. »	« Le Saint-Esprit n'est autre chose qu'une qualité divine. »
« La Trinité est une manière de concevoir la Divinité enseignée par le christianisme. »	« La Trinité est une invention de la scolastique du moyen âge. »
« L'enseignement de Moïse sur la création, contient les vérités les plus profondes dans le récit le plus simple. »	« On doit considérer les récits de la Genèse, comme le produit d'une imagination poétique, semblable aux théogonies des autres peuples. »
« Par la chute du premier homme, le genre humain a dégénéré de son état d'innocence. »	« Nous naissons tous avec la même pureté que les premiers hommes qui apparurent sur la terre. ».
« La doctrine des anges nous aide à concevoir quelque chose du monde des intelligences. »	« La doctrine des anges n'a aucune réalité; elle n'est qu'une suite de mythes judéo-chaldéens. »
« Ce qu'enseigne l'Ecriture	« Ce qu'on trouve dans l'E-

SYSTÈME ANCIEN.	SYSTÈME NOUVEAU.
sur les mauvais anges est propre à nous faire tenir sur nos gardes en fait de moralité. »	criture sur les mauvais anges est aussi peu fondé en théorie que dangereux dans la pratique. »

CHRISTOLOGIE ET SOTÉROLOGIE.

« Le Christ a été conçu du Saint-Esprit et est né de la vierge Marie. »	« Le Christ n'est pas venu au monde d'une autre manière que les autres hommes.
« La doctrine qu'il nous a enseignée, il l'avait apprise de son père. »	« Il a puisé dans ses seules réflexions la doctrine qu'il nous a enseignée. »
« Il a accompagné ses enseignemens, de miracles qui attestaient sa puissance. »	« Les guérisons qu'il obtenait, d'autres auraient pu les obtenir. Et ceux qu'il ressuscitait n'étaient qu'en léthargie. »
« Mort sur la croix, il a été enseveli ; puis il est ressuscité, et il est monté au ciel. »	« Il n'y a de réel dans tous ces récits que le crucifiement. La résurrection s'explique naturellement, et l'ascension est un mythe. »
« Le Christ possède la nature divine et la nature humaine. »	« La nature humaine se divinise quand elle vit pieusement. »
« Dieu agit sur les hommes par son Saint-Esprit, pour les amener à la connaissance de la vérité et à l'amélioration de leur âme. »	« L'homme est livré au libre arbitre de la raison. » « C'est elle seule qui le dirige. »
« Les sacremens de l'Eglise sont des moyens par lesquels Dieu répand ses grâces sur les fidèles. »	« Les sacremens ne sont que des symboles d'une vérité invisible. »
« Par le baptême, l'homme reçoit une nouvelle naissance. »	« Le baptême n'est que le signe de la pureté dans laquelle un chrétien doit vivre. »
« Dans la sainte cène, Jésus	« La sainte cène, outre qu'elle

SYSTÈME ANCIEN.	SYSTÈME NOUVEAU.
fortifie de sa présence l'âme du fidèle, et lui donne un gage de son amour et de sa future introduction à la vie éternelle. »	n'est qu'un mémorial de la mort de Jésus, ne nous unit à Jésus que moralement. »
« Par son union avec le Christ dans son Eglise, le chrétien a l'assurance de devenir aussi membre de l'Eglise invisible, où se trouvent tous les rachetés du Sauveur. »	« L'Eglise n'est qu'une institution humaine, dont les enseignemens peuvent être très distincts des enseignemens de Dieu. Elle ne donne donc que des secours relatifs. »

ESCHATOLOGIE.

« La résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts est un des fondemens de nos espérances immortelles. »	« La résurrection de Jésus-Christ n'est qu'une allégorie qui explique la conversion des païens au christianisme. »
« Le Christ jugera les vivans et les morts. »	« Le jugement à venir est une vision de rabbin. »
« Les uns iront à la vie éternelle, les autres à la mort éternelle, en conservant leur individualité. »	« Chacun reçoit la peine de ses fautes dans cette vie, et il n'y a d'autre éternité que celle de Dieu, dans laquelle se plongent tous les êtres. »

Comme on le voit, ce n'est pas quelques modifications que le rationalisme a apportées au système reçu dans l'Eglise chrétienne en général, et surtout dans le luthéranisme; il l'a bouleversée de fond en comble; car, puisqu'à tous les articles niés, il n'a pas substitué des articles de doctrine puisés dans les confessions de foi des Eglises catholique, grecque ou réformée, mais d'autres qui n'ont de fondement que dans l'imagination de celui qui les produit, c'est donc une religion d'imagination qu'il a

prétendu inventer, tout en lui conservant le nom de chrétienne qui lui sert de passeport pour les simples ou les irréfléchis. Ainsi le rationalisme a d'abord été une hérésie, une secte de l'Église luthérienne, à mesure qu'il changeait quelques-uns de ses enseignemens; puis, il s'est attaqué au protestantisme, et l'a sapé dans sa base en lui enlevant le seul fondement sur lequel il s'appuie, la parole de Dieu écrite dans *la* Bible. Enfin, il s'en est pris à toutes les vérités que toutes les communions chrétiennes s'accordent à admettre; au nom de la philosophie, il les a jugées, par un de ses organes, incapables de gouverner désormais le monde des intelligences; il a déclaré qu'il fallait céder la place entière aux idées nouvelles. Telles sont les prétentions du rationalisme spéculatif ou moderne gnosticisme. Réussira-t-il mieux dans ses prétentions que le rationalisme empirique? Comme on l'a vu, ses résultats vis-à-vis du christianisme sont les mêmes. C'est aux hommes de foi à examiner si l'Eglise doit lui confier le gouvernail du navire.

CHAPITRE XXV.

Position du supernaturalisme actuel en Allemagne vis-à-vis du rationalisme.

On ne doit pas se le dissimuler, la position du supernaturalisme en Allemagne, est dans un état presque désespéré. Parcourez toutes les contrées de cet intéressant pays, pénétrez dans toutes les Universités, entrez dans les temples, informez-vous de la nature des enseignemens dont leurs voûtes retentissent, questionnez l'homme du monde, interrogez le savant, feuilletez les innombrables productions de la littérature contemporaine, partout vous trouverez le supernaturalisme en minorité; si vous exceptez Berlin, Tubinge et Bonn, en une imperceptible minorité, là même où il compte encore des partisans éclairés et de fervens défenseurs de ses principes, vous le trouverez souvent indécis, et se croyant obligé de céder une partie du terrain, afin de mieux défendre l'autre. Ajoutez à cette position critique, cette vérité d'observation, que les chrétiens dans les temps de marasme moral, se laissent facilement abattre par l'audace de la critique, tandis que le rationalisme est au contraire soutenu dans l'opinion par tout ce qui est ennemi secret ou déclaré des idées religieuses. Quand on songe à cet état précaire du supernatura-

lisme tel que l'ont fait en Allemagne, la critique audacieuse des uns et l'ignorante frivolité des autres, on se demande ce qu'il en adviendra de l'Évangile du Christ, à mesure que les esprits se laisseront davantage encore absorber par les intérêts matériels de la vie; on n'ose répondre à une question d'une telle gravité; pour moi mon rôle d'historien m'oblige à constater ce qui est, et non pas à prédire ce qui pourra être. Cependant vouloir indiquer la position du supernaturalisme en Allemagne, c'est-à-dire de ce système qui persiste à défendre une révélation immédiate de Dieu, et les doctrines que cette révélation a introduites dans l'Église chrétienne, c'est supposer qu'il y occupe encore une place, et que le rationalisme par conséquent n'y a pas encore tout envahi. Or, il est incontestable que çà et là dans les nombreuses localités de l'Allemagne, se montrent des écrivains d'un mérite qui a fait ses preuves, et qui défendent l'ancienne foi avec talent et persévérance; mais le succès leur est-il assuré? Constatons d'abord que ces représentans de la vérité chrétienne, au premier rang desquels viennent naturellement se ranger A. Néander, Hengstenberg, Tholuck, Guericke, Rudelbach, Hahn, Kleinert, Rheinwald et quelques autres qui luttent avec vigueur contre l'ennemi de la foi; constatons, dis-je, que rigoureusement parlant, ces écrivains ne peuvent appartenir au supernaturalisme que de fait et non de droit; c'est pour cette raison, que je ne cite pas à côté d'eux les noms célèbres de F. Weise, Lücke et Sack, parce que c'est sur le terrain du droit que doivent en

bonne règle se débattre les questions théologiques, et que le fait est de sa nature trop mobile, pour qu'on puisse porter un jugement sûr; d'où, il suit, que la victoire ne peut pas être promise à celui qui n'a pas le droit de son côté. Le raisonnement finira toujours par emporter d'assaut tout ce qui ne sera pas placé sous l'éternelle sauve-garde du droit. On se tiendra cramponné, il est vrai, à la position qu'on aura reçu l'ordre du ciel de défendre jusqu'à extinction de vie; mais l'épée de la logique sera plus forte que les bonnes intentions, et le rationalisme à pour lui la logique contre le supernaturalisme de plusieurs. Dieu me garde de ne pas rendre justice et à leurs lumières et à leur piété! De même que j'ai été juste envers des hommes dont je ne saurais partager les tendances antichrétiennes, de même, je sais reconnaître que c'est grâce aux nobles efforts, et aux travaux multipliés et instructifs de beaucoup d'entre eux, que le rationalisme n'a pas encore été appelé religion nationale, là où il possède une incontestable majorité. Je dirai plus, ces travaux des supernaturalistes modernes quoique très dogmatiques dans certaines parties, se distinguent de leurs devanciers, à quelques rares exceptions près, par une allure franchement libérale, et par un sage emploi, je ne dis pas de la raison, ce serait trop peu, mais de tout ce que la science offre de ressources pour établir, pour ainsi dire, rationnellement, les vérités révélées que le rationalisme s'obstine à rejeter comme incompréhensibles. Qui peut ignorer que toutes les attaques contre la Bible ont fait naître des apologies toujours plus

fortes de raison, et que si la sonde rationaliste a miné l'autorité de chacun des livres de la Bible, leur authenticité a été défendue avec beaucoup de succès, soit par d'autres rationalistes inconséquens à leurs principes (1), soit par des supernaturalistes d'une vaste érudition (2). Les supernaturalistes allemands ont aujourd'hui le bon sens de ne pas dédaigner des

(1) A côté du *Commentaire du Nouveau-Testament*, par Olshausen, franchement supernaturaliste, qui ne voudrait posséder les *instructions* savantes des rationalistes Schott et Neudecker, la première écrite en latin, la seconde en allemand?

(2) Les travaux de Heugstenberg et de Hævernich sur l'Ancien-Testament et sur la *Christologie* du premier de ces écrivains, font oublier, même aux yeux des rationalistes impartiaux, les articles quelquefois trop violens de la *Gazette de Berlin;* le mérite de ceux de Böhl, de Kleinert, de Lücke et de Tholuck ne pourraient être méconnus que par l'esprit de parti. N'est-ce pas le méchant esprit de parti seul qui, dans le compte rendu d'une brochure contre Tholuck, a fait qu'on le nomme un écrivain sans capacité, sans esprit, sans aucun grain de raison (*Annales scientifiques de Halle*, num. 248 et 249, année 1840). Suffit-il donc de participer à la rédaction d'un journal scientifique pour se donner à soi-même le brevet de savant et à ses adversaires celui d'incapables? Que l'on critique un penchant de Tholuck, que je ne saurais même approuver, celui de glisser à propos de tout des strophes poétiques, à la bonne heure; le rédacteur pouvait donner là-dessus libre carrière à sa critique mordante : mais cette faiblesse n'est pas une preuve d'ignorance; et je crains que les préventions théologiques, plutôt que des raisons puisées dans la critique, aient surtout dicté cette brochure, qui prétend caractériser la manière dont Tholuck commente les écrits sacrés. Du reste, à l'heure qu'il est, le professeur de Halle a déjà répondu à ses détracteurs par une brochure semblable : *Caractéristique d'une polémique rationaliste*, où il fait voir que les défauts qu'on lui reproche sont précisément ceux de Paulus et de Fritzsche, dont le rationalisme prend les travaux sous sa protection.

armes que leurs adversaires savent si bien manier. Il ne viendra plus à leur pensée de consentir à ce que la science vienne les bloquer comme le craignait Schleiermacher, dans leur position élevée; et ils savent au besoin changer de terrain pour la défense, c'est-à-dire faire servir tour-à-tour, la critique, l'histoire, la philosophie, la psycologie, toutes les branches de la science enfin, de point d'appui pour élever l'édifice chrétien à la restauration duquel ils brûlent de contribuer. Et pourquoi si la vérité est avec eux ne verraient-ils pas de si brillans travaux couronnés par un éclatant succès? Pourquoi les Églises ne finiraient-elles point par laisser se perdre dans la nuit du silence les voix discordantes du rationalisme, et par se rallier avec empressement aux vérités qui ont fait la joie et la consolation des générations passées? Hélas! on n'ose encore l'espérer, et la raison en est dans ce que le supernaturalisme allemand n'a pas encore fixé les limites qui le séparent radicalement du rationalisme; de ce qu'il se permet assez souvent, sans autre motif que les prétentions de la raison individuelle du théologien, des concessions qui affaiblissent nécessairement la valeur des choses qu'il veut retenir. Le supernaturalisme et le rationalisme sont deux principes trop opposés l'un à l'autre, pour que l'on puisse jamais se flatter de les fondre en un seul.

Si le supernaturalisme cède du terrain sur un point donné, on lui demandera toujours en vertu de quel droit il limite ainsi ses concessions? C'est sur de pareilles données que, logiquement parlant, on pourrait tout aussi bien accuser de rationalisme les

professeurs Néander et Hengtensberg, que Gésenius et Wegscheider, si les noms des deux professeurs de Berlin ne juraient pas de se voir accolés à ceux des deux professeurs de Halle dont ils combattent avec vigueur les tendances, et parce que ce n'est pas le degré plus ou moins grand d'infidélité qui rend coupable, mais l'infidélité elle-même; c'est ainsi qu'il n'est pas nécessaire, pour être déclaré traître à la patrie, que l'on passe définitivement à l'ennemi et qu'on se batte dans ses rangs, il suffit qu'on ait de temps en temps avec lui des intelligences, ou qu'on lui abandonne une position qu'il était du devoir de défendre jusqu'à la dernière extrémité. Or, pour ne m'en tenir qu'aux deux illustres professeurs de Berlin déjà nommés, me serait-il difficile, tant dans *l'histoire de l'établissement du christianisme* de Néander que dans *la Vie de Jésus*, qu'il a opposée à celle du docteur Strauss, ouvrages néanmoins où respire la piété la plus pure, et qui sont vivifiés par la plus profonde érudition, ainsi que dans les vues de Hengtensberg sur l'inspiration de de l'Ancien-Testament, et qu'il a répandues dans ses deux plus importans écrits; me serait-il difficile de montrer que leurs vues à tous deux cadrent mal avec les principes du supernaturalisme, et que, puisqu'il leur arrive de mettre de temps en temps leur propre autorité à la place de la seule autorité qu'ils disent reconnaître, ils pèchent contre la logique, et que le rationalisme aura toujours raison contre eux, parce qu'il protestera contre ce que vous admettez, vous, supernaturalistes, en vertu du même droit que vous vous donnez de rejeter ce que vos principes vous obli-

gent d'admettre. Le mal en ceci, c'est la fausse position dans laquelle se trouvent les supernaturalistes depuis qu'on a laissé se relâcher les liens de la discipline dans l'Eglise luthérienne, si toutefois elle a jamais été en vigueur, surtout depuis que de fait ou de droit les livres symboliques ont été déclarés de nulle valeur. On aurait beau demander, comme Hahn le fit à Leipzig avec plus de zèle que de prudence, que l'on chasse les intrus du sanctuaire, le rationalisme se considère aussi légitime possesseur que vous des dignités ecclésiastiques, et vous ne pouvez l'en exclure que quand vous aurez rétabli l'usage, aussi ancien que le christianisme, de ne vouloir pour pasteur d'une église ou professeur dans une université chrétienne, que celui qui promettra d'enseigner d'après le symbole de foi qu'on lui lira à haute voix. Le rationalisme sait bien que ce sera fait de lui du moment que cet antique usage sera rétabli; aussi, à l'heure qu'il est, il tente un dernier effort dans presque toutes les parties de l'Allemagne, à Cassel, à Altenbourg, à Hambourg, à Brême, en attendant que le contre-coup se fasse entendre ailleurs, pour anéantir jusqu'au souvenir de ces livres symboliques qui le condamnent. La levée de boucliers a été surtout étourdissante à Cassel. Le ministre de l'intérieur, ayant prescrit, en 1838, aux ecclésiastiques qui devaient être promus à des fonctions dans l'église, un formulaire où l'on devait promettre *d'avoir égard* aux livres symboliques dans la prédication, et un des conseillers du consistoire ayant protesté contre cette innovation, le ban et l'arrière-ban du rationalisme ont fait pleuvoir un déluge de

brochures contre ce pauvre conseiller Eberhard et ceux en petit nombre qui ont osé prendre son parti. Ainsi, le rationalisme a pris ici fait et cause pour le pouvoir civil évidemment usurpateur, contre le principe éternellement rationnel des confessions de foi dans une société qui ne veut pas se suicider; et, suivant la coutume, on a beaucoup crié à Cassel contre les ennemis des lumières et de la liberté religieuse, comme si l'on forçait ces braves gens à croire et à pratiquer! Je le répète, quand tous les vrais supernaturalistes auront des notions justes sur la liberté, qu'ils ne se feront jamais remarquer par aucun genre de fanatisme, qu'ils demeureront seulement inflexibles quant aux principes, ils auront pour eux les hommes de bonne foi de tous les partis. Dans cette dispute de Cassel, qui dure encore, on a surtout remarqué, du côté des rationalistes, l'écrit de l'avocat Henkel (1), qui rejette en entier les confessions de foi, et qui offre bravement de soutenir la lutte contre toute sorte d'agression. On pourrait prendre cette franchise pour de la loyauté, si son ouvrage n'était pas entièrement dépourvu d'idées, et plein seulement de violences contre le docteur Bickell, qui avait soutenu avec raison *qu'en principe* les confessions de foi étaient un boulevard contre l'incrédulité. Le docteur Bickell, du reste, s'attachait davantage à traiter la question légale sous le point de vue canonique, tandis qu'un autre défenseur d'Eberhard se fait un malin plaisir

(1) *Quelques paroles contre les ennemis de la raison et de la liberté de la foi.* Einige Worte, u. s. w.

de montrer l'ignorance du docteur Henkel en matière de doctrines religieuses, et dit d'excellentes choses sur la nature du protestantisme, qui ne peut pas être une religion de négation, et doit avoir un fond de doctrines qu'il est nécessaire de fixer dans des confessions de foi, si l'on ne veut pas les laisser s'évanouir au milieu de l'indifférence ou de l'hostilité des générations qui passent (1). Mais que le supernaturalisme y prenne garde; s'il ne peut vaincre, humainement parlant, qu'au moyen de ce boulevard extérieur, il doit s'efforcer beaucoup plus à défendre le principe lui-même des confessions de foi que les confessions actuellement existantes. Il y a tel article dans ces confessions auquel il serait impossible à un chrétien éclairé de souscrire; il serait forcé de se mettre en liberté si vous vous refusiez à une révision des livres qui contiennent ces anomalies. Le rationalisme comprend si bien qu'une telle mesure serait son coup de grâce, et qu'il perdrait aux yeux des populations tout le crédit dont il jouit, qu'il s'oppose autant à cette révision impérieuse qu'à la réadmission des anciens livres symboliques. C'est que sa force est tout entière dans cette maxime aussi absurde dans son principe que funeste dans ses conséquences, que la Bible seule doit être considérée comme la règle de la foi. La Bible, c'est-à-dire le livre auquel chaque individu fait tenir le langage qu'il aime; la Bible, c'est-à-dire le livre dont il

(1) *Paroles sur la liberté d'enseignement dans l'Eglise protestante évangélique, à l'occasion de l'écrit du docteur Bickell*, par W. K. Maurer, recteur et professeur à Hofgeismar (*Ein wort über Lehrfreiheit* u. s. w.).

a déchiré ou sali toutes les pages; la Bible, c'est-à-dire le livre auquel il ne croit pas, et sur lequel néanmoins il fonde aux yeux du peuple son abusive autorité. Mais que les chrétiens se réunissent pour lui dire : il ne s'agit plus d'une profession de foi négative; il vous faut confesser que la Bible contient des doctrines dont nous désirons nous nourrir, nous et nos enfans; et, dans la crainte d'erreur, nous voulons *les* y lire dans le même esprit que les chrétiens fidèles de dix-huit siècles les y ont lues. Si vous ne les y trouvez pas vous-mêmes, il vous est sans doute permis de vous former un troupeau suivant vos convictions; mais pour nos églises, bâties sur la parole du Christ et de ses apôtres, elles ne vous connaissent pas; ou plutôt elles vous reconnaissent pour des hommes égarés que nous désirerions voir réunis à *nous, communiant* à la même table, et pleins de foi au sang de la nouvelle alliance, qui a été aussi répandu pour vous, et qui crierait vengeance si vous continuiez à le profaner.

Cette nécessité d'une confession de foi, autre que le principe vague que la Bible est elle-même cette confession de foi, est fondée sur la nature des choses, car aucune société ne peut exister sans un étendard qui en rallie les membres, et elle est encore démontrée par l'histoire. Au surplus, le rationalisme l'a prouvé lui-même d'une manière péremptoire lorsque, à l'exemple de Lessing, il a fait voir que des Eglises nombreuses ont longtemps existé sans connaître de Bible, puisque le Canon n'était pas encore fermé, et qu'elles n'ont pas laissé d'être florissan-

tes, parce qu'elles avaient un symbole qui était l'expression fidèle des doctrines renfermées implicitement dans la Bible. Semler et Schleiermacher se sont accordés là-dessus, et le rationalisme en masse ne les a pas contredits. Lessing avait dit, en effet, avec raison, quoique dans un but hostile à la religion : « La religion de Jésus-Christ a été pratiquée lorsqu'aucun des apôtres ou des évangélistes n'avait encore écrit; l'oraison dominicale était récitée avant que S. Mathieu ou S. Luc l'eussent consignée dans leurs Evangiles; la formule du baptême était usitée avant que nous la connaissions par les mêmes Evangiles; car Jésus l'avait prescrite lui-même, et l'on n'aurait pu baptiser sans s'en servir.... Il est donc impossible de penser que les premiers chrétiens n'aient pas eu une espèce de symbole de tout ce qu'ils devaient croire, rédigé peut-être par Jésus-Christ lui-même, ou du moins par les apôtres, et qu'ils appelaient *règle de foi* (1). Lorsque de Wette parle d'une impossibilité *pure et simple* de resserrer la doctrine dans des déterminations symboliques (*Theolog. studium und Kritik*, 1831), il oublie ce que tous les théologiens de son opinion ont dit, savoir que la dogmatique ne peut être que l'exposition d'une doctrine à une époque donnée. Eh bien! qu'il en soit ainsi d'un symbole que l'on ne désire pas voir stéreotypé, mais qui sera susceptible d'être développé, éclairci, à mesure que l'on en sentira le besoin. Une pareille objection ne s'attaque pas au principe lui-même que vous ne

(1) Dans les œuvres théologiques de Lessing, p. 75.

pouvez ébranler sans renverser par là même toute idée d'Eglise (1).

Les théologiens des deux partis se plaignent en même temps de l'indifférence religieuse qui gagne de plus en plus toutes les classes de la société; la chaire chrétienne en Allemagne retentit, à ce sujet, de douloureux accens; eh! qui ne rendrait pas hommage, sous ce rapport, aux nobles efforts du rationalisme lui-même, qui dans ces derniers temps a montré d'éloquens orateurs dans les Tzschirner, les Ammon, les Schleiermacher, les Bretschneider, les Zimmermann, les Alt, les Schmaltz, les Dräseke et une foule d'autres qui dépensent inutilement une brillante éloquence; faut-il chercher la cause de ces plaintes, de ces douleurs ailleurs que dans le déchirement des partis religieux, et surtout dans le peu d'estime *dont le* rationalisme entoure la parole de Dieu. Si quelque chose m'a étonné en Allemagne, lorsque je l'ai parcourue et étudiée, ce n'est point le dépérissement lui-même de la foi évangélique, mais c'est plutôt qu'au milieu de tant de causes de dissolution et de ruines, les sentimens chrétiens fussent encore vivans chez plusieurs. C'est qu'en général les hommes sont toujours meil-

(1) Un prédicateur de cour de l'une des nombreuses principautés allemandes, me répondit, il n'y a pas longtemps, lorsque je lui eus demandé : Si c'était le luthéranisme ou le protestantisme réformé que sa cour professait : « Ni l'un ni l'autre, dit-il, mais la religion prussienne ». Faisant entendre par là que cet amalgame opéré par la réunion des deux Eglises, sans proclamation d'un symbole, ne pouvait pas s'appeler d'un nom sérieux.

leurs que leurs principes, et que le rationalisme n'a pas encore été compris entièrement par les masses. Pour elles le rationalisme n'est encore que la morale chrétienne prêchée avec moins de sévérité, et c'est tout ce qu'elles demandent; tandis qu'elles rejettent le supernaturalisme, non pour ses principes, dont elle ne savent pas faire le discernement, mais à cause des inflexibles lois qu'il proclame, et souvent, disons-le, pour les formes raides, dures et mêmes grotesques dont il s'affuble parfois pour dispenser le pain de la parole. Des prédicateurs tels que Harms, Thérémin et Tholuck, qui savent allier, chacun dans leur individualité, les élégantes formes de la chaire française à la méthode plus sévère et plus raisonneuse de la chaire allemande, ne trouvent pas beaucoup d'imitateurs; je désespérerais de voir le supernaturalisme, qu'ils représentent si bien comme prédicateurs, reprendre la supériorité que lui assigne la valeur de ses principes, si je ne croyais pas que l'Eglise allemande reprendra un jour son indépendance; elle l'a imprudemment sacrifiée au pouvoir temporel en expiation des fautes d'un autre temps; mais en se donnant une constitution ecclésiastique, elles proclamera les vérités chrétiennes sous une forme qui conciliera les droits de la dignité humaine et ceux de la révélation qui ne les méconnaît point. Kant a dit quelque part qu'une religion qui déclare la guerre à la raison humaine ne subsistera pas longtemps. Si le philosophe de Königsberg avait dit : à la dignité humaine, il aurait exprimé une éternelle vérité. Que le supernaturalisme n'oublie donc jamais que la religion

du Christ, loin de déclarer la guerre à la grandeur de l'homme, n'est venu nous visiter que pour nous restituer les titres que nous avions perdus de notre primitive grandeur.

CHAPITRE XXVI.

Résumé et conclusion.

Si je me rends bien compte des idées répandues dans tout le cours de ce travail, ou plutôt qui naissent des faits qui y sont rapportés, il en résulte qu'un système qui participe de la philosophie et de la religion, mais qui ne représente en réalité ni l'une ni l'autre de ces deux formes par lesquelles l'âme établit ses rapports avec la Divinité, n'en est pas moins un système que ses partisans considèrent comme la plus pure expression de la foi chrétienne et à laquelle ils promettent les destinées que le Christ a promis à son œuvre. On a vu comment le rationalisme est sorti tout naturellement de la réformation telle que l'ont faite Luther et ses collaborateurs; c'est le fruit qui était enfermé dans le bouton dont l'arbre de la réforme devait se parer, à moins que l'arbre ne fût coupé avant son développement. Il était dans la nature des choses qu'un peu plus tôt ou un peu plus tard l'ardente soif de compréhension de l'esprit humain renversât les barrières fragiles qu'on avait osé dresser arbitrairement devant lui, sous peine de tomber dans l'absurde. Malgré les dangers pour la foi de l'Eglise que leur sagacité leur faisait entrevoir dans l'avenir, les continua

teurs de l'œuvre de Luther ne pouvaient, eux aussi, placer ces mêmes limites aux termes de leurs propres lumières; ils devaient, au contraire, de concessions en concessions finir par abandonner une position qu'il y avait impossibilité morale de maintenir contre le principe de destruction qui se fortifiait sans cesse de toutes les ressources que fournissaient l'étude et l'expérience. La maladresse des réformateurs qui, ne se contentant pas d'épurer, se mirent à bouleverser toute notion d'Eglise enseignante, peut être regardée comme la cause la plus éloignée, mais première, de l'introduction du rationalisme en Allemagne (1); Dieu qui ne permet jamais rien sans qu'il en ressorte de profondes instructions pour les générations suivantes, Dieu permit que le luthéranisme vit naître successivement une foule d'autres causes, telles que le piétisme de Spener, la philosophie de Wolf, enfin le naturalisme de Bahrdt et de Lessing,

(1) « Les ecclésiastiques dépendant de supérieurs laïques n'ont jamais eu, en Allemagne, un véritable esprit de corps. Pouvant à-peu-près ce qu'ils voulaient, ils n'ont pas toujours voulu ce qu'ils devaient vouloir. Marchant avec une entière indépendance, au gré de leurs vues et de leurs doctrines particulières, les ecclésiastiques perdirent comme tels de leur crédit, et leur influence devint purement personnelle : par conséquent, leur ascendant fut faible, équivoque et variable. Bientôt, substituant leurs propres principes à ceux de la religion, on les voit attaquer eux-mêmes leur Eglise et leur culte, les uns le sachant et le voulant, les autres à leur insu, croyant rester fidèles à l'esprit de leur communion. Chacun d'eux se fit à lui-même sa doctrine, sa religion, sa liturgie; et, *faute d'une hiérarchie bien constituée*, l'Eglise tomba dans un état voisin de l'anarchie et de la dissolution ». Ancillon, *Pensées sur l'homme*, etc., t. 1., p. 50.

qui devient, en montrant toujours davantage la fragilité de l'édifice, prouver la nécessité de lui donner de meilleures bases et de le mettre à l'abri des tentatives désorganisatrices de l'ennemi qu'il renfermait dans ses propres murs.

Cette réforme de la réformation n'a pas encore été essayée, parce que le luthéranisme ne s'appartient pas à lui-même depuis qu'il s'est rendu vassal du pouvoir temporel qui le tient garrotté; toutes les voix qui ont réclamé une meilleure constitution sont venues se briser contre l'indifférence des uns, et le mauvais vouloir des autres. Le luthéranisme devait donc se développer d'après la direction qu'il s'était donnée à lui-même, et permettre à la lave brûlante de la philosophie de passer sur toutes ses croyances pour les effacer de son symbole de foi. En vain l'effroi gagnant quelques esprits, quelques-uns voulurent de nouveau enclaver la liberté de penser dans les murs de la lettre biblique et assurer par ce moyen à la pensée la possession de la loi; cette lettre devint bientôt un joug dont on ne se rendit compte qu'après l'avoir brisé. Alors arrivèrent d'abord les disciples des Nicolaï et des Bahrdt, qui poussèrent des hurlemens effroyables aux applaudissemens de la sagesse moderne, mais non sans exciter du scandale dans les murs de la vieille Sion. C'était trop tard pour éloigner les profanateurs de l'arche; il ne s'agissait plus d'anathématiser, mais de s'aboucher et de chercher à s'entendre pour éviter de plus grands excès. Les résultats les plus immédiats et les plus clairs de ce traité entre le rationalisme et la philosophie, auquel il ne fut pas

permis au christianisme traditionnel de prendre part, fut cette lumière phosphorique qui se répandit par torrens dans toutes les régions de l'Allemagne, au moyen de la *Bibliothèque universelle* du païen Nicolaï, et des bibliothèques non moins anti-chrétiennes, quoique religieuses des Eichhorn, des Henke, des Gabler, des Paulus et autres détracteurs de l'ancienne foi. Alors les hommes qui se disaient les vrais pontifes du luthéranisme en présence du pauvre peuple, mais qui se dépouillaient de ce vêtement incommode dans le champ de la littérature, proposaient, comme Teller, *la religion des parfaits*, qui devait faire oublier la religion de ses pères; ou, à l'exemple de Steinbart, ils proclamaient que, semblable à toute autre institution, la religion chrétienne, pour conserver quelque valeur, devait faire la joie de l'homme ici-bas, car les sens avant tout devaient se satisfaire, parce que c'est la seule volupté qui soit vraiment à la portée de la pauvre humanité; alors, dans le même esprit, les prédicateurs de la nouvelle lumière purent prouver rationnellement dans leurs chaires qu'il ne fallait pas se livrer aux vices de l'oisiveté, puisque tout le monde pouvait avoir soin de son ménage et cultiver les pommes-de-terre de son jardin; qu'il fallait avancer dans la science et ne pas négliger par conséquent de faire vacciner ses enfans (1). Doit-on être surpris qu'en

(1) Les prédicateurs de cette période ne connaissaient pas de meilleurs moyens d'intéresser leur auditoire que de débiter ces platitudes; et ce n'est qu'après avoir ainsi dégoûté les populations du culte divin, qu'il fut proposé de faire lire les gazettes au lieu du sermon, et que, le zèle ne se ranimant pas davantage,

voyant le rationalisme n'aboutir en définitive qu'à rabaisser tout ce qu'il y avait d'honorable dans l'ancienne foi, de nobles intelligences aient continué à vouloir se réchauffer à leur propre chaleur, se concentrer dans leurs propres idées, plutôt que de rendre leurs actions libres et morales à quelque chose d'aussi répugnant que le système bâtard qui avait usurpé le nom de rationalisme, et qui, sous prétexte d'honorer la raison, a été le plus grand outrage que la raison humaine ait jamais subi (1). Et c'est ainsi que la philosophie et la théologie spéculatives préférèrent suivre une autre voie qui n'était néanmoins qu'un rationalisme transformé, pour arriver à ce qu'ils nommaient une réhabilitation des idées anciennes, éternellement nouvelles par là même que c'étaient des idées, et cela en creusant dans toutes les profondeurs de la nature humaine. Mais ce qui prouve leur illusion, c'est que leur christianisme n'a été reconnu par aucune de ces âmes que le souffle des innovations n'avait pas atteintes. Car, ce n'est pas parce qu'une parole de Dieu existe qui proclame une révélation que les Schleiermacher, les Marheinecke et les Daub ont

Spalding se crut obligé d'écrire sur l'*utilité de l'état des prédicateurs*, afin qu'il ne prît pas fantaisie aux populations de prendre le fouet de Jésus et de chasser du Temple ces nouveaux vendeurs d'orviétan.

(1) Le plus grand crime dont un homme impartial puisse accuser les jésuites, est sans doute d'avoir profané, en s'en revêtant d'une manière si exclusive, le nom du Christ. Les rationalistes, en se prétendant faussement les seuls amis de la raison quand ils ne sont que ceux de la déraison, ne commettent-ils pas le même crime?

cru à une révélation, c'est malgré elle et malgré ses exigences importunes. J. J. Rousseau avait dit qu'il croyait au Christ malgré ses miracles, et la théologie spéculative est venue qui a voulu édifier un christianisme malgré le Christ des Evangiles.

Si le christianisme des anciens temps n'a pas encore obtenu cette réhabilitation promise, la théologie spéculative n'a pas moins rendu les plus éminens services en ensevelissant ce qui restait de rationalisme empirique, et en préparant, par des travaux aussi consciencieux que savans, une transition à un christianisme évangélique plus positif; la pensée y aura sa place, la raison y jouera également le rôle que lui a assigné la Providence, mais ni la pensée, ni la raison, ni le sentiment, ne seront seuls les souverains, le sceptre ne devant être *tenu que par* l'Homme-Dieu, dont la personnalité sera mieux connue; il transformera ceux qui croiront en lui, de manière qu'ils posséderont, eux aussi, le sentiment du divin qui leur fut également départi, et dans l'atmosphère duquel ils sont appelés à vivre. Que ce soit la destinée prochaine du christianisme; c'est ce que pressentent tous les esprits cultivés, toutes les intelligences qui savent observer, à quelques nations, à quelques nuances d'opinions religieuses qu'on les voie d'ailleurs appartenir. Si le mal que le rationalisme a fait est considérable, s'il a infecté de son souffle empoisonné toutes les classes de la société, s'il a un immense appui dans toutes les mauvaises passions qui accourent toujours pour le défendre, il a contre lui la vérité, et elle suffira, quand le temps de

l'épreuve pour les nations sera passé, pour dissiper avec ses doux rayons les nuages qu'il aura amoncelés sur l'horizon du monde des intelligences.

Il y a déjà un certain nombre d'années que Bretschneider, avec un zèle qui mérite des éloges, et aussi avec une ignorance des vrais moyens de remédier au mal que l'on est fâché de rencontrer dans un écrivain d'un si grand savoir, déplorait, dans un ouvrage qui fit sensation, mais dont les avis se perdirent au milieu d'intérêts plus matériels, cette indifférence des hommes de toutes les conditions pour les affaires qui intéressent la prospérité de l'Eglise. Cette indifférence, disait-il, pour le culte, pour la célébration de la sainte Cène, principalement dans les villes, prend tellement le dessus, qu'on ne peut en attendre que la dissolution de l'Eglise intérieure. Et cependant, ajoutait-il, avec les formes extérieures de la religion disparaissent aussi les sentimens religieux, et avec ceux-ci s'ébranlent les fondemens de l'Etat, qui n'ont de consistance que dans les sentimens de piété établis dans les cœurs. Puis, Bretschneider accuse les déistes anglais et français d'avoir empoisonné l'Allemagne, comme si l'Allemagne naturaliste n'avait pas répondu avec enthousiasme aux avances de ses voisins! Comme si la philosophie irréligieuse du dernier siècle ne portait pas le remède dans ses propres excès! Comme si la franchise dont elle faisait profession n'était pas préférable au rationalisme cauteleux et perfide qui se prête à toutes les combinaisons, et qui a toujours des arrière-pensées, suivant le temps et les circonstances où il se trouve, suivant les personnes avec lesquelles il

est obligé de s'entretenir ! Bretschneider montre tout aussi peu de sagacité quand, pour repousser ce qu'il nomme le mysticisme, et qui, dans sa bouche, on le sait bien, n'est que le réveil à la foi évangélique, il propose de répandre partout de meilleures notions de la religion naturelle. Il est beaucoup plus juste quand il émet le vœu qu'une bonne constitution soit donnée à l'Eglise, que des lois plus sévères punissent l'immoralité, et que les magistrats paient d'exemple dans l'accomplissement de leurs devoirs religieux.

Un autre rationaliste, auteur d'ouvrages estimés et vraiment utiles, le professeur Wiener, de Leipzig, a essayé, lui aussi, en révélant les plaies de son Eglise, d'y remédier, suivant ses moyens; dans son cours donné sur ce sujet, et où, avec l'éloquence qui lui est familière, il a flétri l'indifférence religieuse de son époque, qu'il attribue d'une part à l'envahissement de l'industrie qui absorbe l'attention et l'amour des populations, et de l'autre au délabrement des divers élémens qui constituent le culte luthérien, il a proposé, comme seul expédient pour ramener la ferveur, l'amélioration de la prédication, la réforme des liturgies et le perfectionnement du chant religieux. Tout cela peut être d'une grande utilité, mais est-ce bien avec d'aussi frêles moyens que l'on ramènera la foi antique ? A moins que la prédication qu'il désire améliorer soit, en effet, la publication de cet Evangile, déclaré par l'apôtre une puissance pour sauver ceux qui y croient. Il est remarquable, dit avec beaucoup de justesse le jeune écrivain qui a analysé le cours de

Wiener, que ces deux plaintes qui s'élevaient simultanément pour pleurer la décadence de la *forme* protestante, sortaient toutes les deux du pays de Saxe, cet ancien foyer de la réforme, la patrie de Luther, et le défenseur infatigable de son vieux droit d'examen (1). De la *forme* protestante, avez-vous dit, et voilà pourquoi ces plaintes sont toujours plus inutiles. Ce n'est pas de la forme qu'il faut s'inquiéter, mais du fond, et c'est contre le fond que le rationalisme dirige toutes ses batteries. Et qu'importe à l'Evangile que les hommes soient revêtus d'une superintendance, ou que l'on fasse table rase de toutes les dignités ecclésiastiques ! Ce qu'il importe, c'est que l'Evangile soit annoncé avec pureté aux populations affamées, et qu'on ne laisse pas périr les précieuses doctrines qui seules purifient et sauvent les âmes.

Comme ces plaintes et ces voeux n'ont pas perdu de leur à-propos depuis que Bretschneider et Wiener les ont fait entendre, j'ai cru pouvoir les faire servir d'appui à mes propres réflexions, et c'est dans la même intention que je terminerai cet essai historique par des considérations écrites par une plume non moins éloquente et qui comprend bien mieux les vrais besoins de l'Eglise chrétienne. Voici ce qu'écrit Twesten, avec la douceur de style et la chaleur d'âme qui lui sont propres, touchant l'état déplorable de l'Allemagne religieuse :

« Les idées chrétiennes semblent avoir perdu de

(1) Adolphe Dupuis, dans la *Nouvelle revue germanique*, VIII, 172.

leur force et de leur activité; toute la forme de la vie publique et domestique n'exprime plus comme jadis l'impression de ces idées. La mondanité, l'absence de foi et de piété, semblent avoir pris le dessus; mais peut-être que ces maux ne se montrent aujourd'hui plus ouvertement que parce qu'ils se cachaient sous le voile extérieur de la doctrine reçue. Que la foi *évangélique* soit de nouveau prêchée avec force, et la *communauté* évangélique se retrouvera plus promptement que beaucoup ne l'espèrent. Il existe un fonds qui a moins besoin d'une nouvelle vie que d'un nouvel élan donné à la vie existante. Il en sera comme de la chrysalide; les anciennes formes se sont dissoutes, et celui qui dissèque leur enveloppe n'y voit que la matière privée de forme; néanmoins, elle contient les dispositions du nouvel organisme avec lequel *le nouvel* être, doué d'un plus haut développement, doit en sortir... »

« Quand à ce qui concerne la classe des savans et des personnes cultivées, on y retrouve du moins une certaine tolérance pour la foi chrétienne, et chez plusieurs la considération et le besoin de s'en rapprocher. On a reconnu que la route suivie jusqu'ici n'était pas bénie; les lumières n'ont pas porté les fruits qu'on attendait; la philosophie n'a point justifié la confiance avec laquelle on l'avait joyeusement saluée, après que les fondemens de la foi positive furent minés dans beaucoup d'esprits; à leur suite s'écroulèrent les vérités générales de la soi-disant religion naturelle; on sent le malaise d'un scepticisme, qui se cache, il est vrai, derrière des phrases ronflantes, mais

qui ne saurait tromper celui qui fut éprouvé par les combats de la vie, et qu'il laisse sans consolation en face de la mort. On s'est convaincu qu'à côté des nombreux édifices élevés pour l'instruction, et qui en partie ont trouvé parmi nous, sans de grands frais d'esprit et d'originalité, des suffrages ou de l'indulgence, l'ancienne doctrine de l'Eglise, qui ne le cède à aucune autre en bons résultats et en profondeur, pouvait soutenir sa place avec honneur; celui qui vient la défendre n'a par conséquent plus à craindre d'être en butte à la raillerie générale et à l'inimitié de ceux qui croient avoir plus de sagesse, si l'on excepte quelques journaux et quelques individus qui représentent une période qui n'est plus. » Twesten fait observer ensuite que les systèmes de sèche morale qu'on avait imaginé de substituer à la religion, n'avaient aucun succès de nos jours; que la science avait pris une direction plus favorable; que le simple empirisme et le matérialisme avaient disparu des écoles de la philosophie; que la raison et la volonté n'étaient plus considérées comme seules expressions de l'activité de l'âme; que les organes réels de la religion, l'âme et le sentiment, étaient de nouveau pris en considération; que dans l'étude de l'histoire, il règne un autre esprit, et qu'enfin tout fait présager le retour à des idées plus religieuses. Il conclut en ces termes:

« Le terrain est donc préparé, il ne s'agit plus que d'y semer la graine de la foi vivante : ses champs sont mûrs pour la moisson, puisse le Seigneur y envoyer ses ouvriers! Et pourquoi ne nous confierions-nous pas à celui, qui au milieu de tant de circonstances

difficiles, a su établir, propager et conserver le christianisme? Celui dont l'assistance a soutenu, dans tant de pénibles combats, notre Eglise évangélique, ne l'abandonnera pas non plus maintenant. Puisse-t-il nous envoyer quelqu'un qui, doué de l'esprit et de la puissance de Luther, ait le pouvoir de changer les cœurs et de ramener les enfans aux sentimens de leurs ancêtres; ou puisse-t-il être dans ses décrets que la crise se dénoue lentement, et que la vie d'Église revienne peu-à-peu à la santé et à son ancienne force! Bien des symptômes de l'époque indiquent un mouvement plus profond et plus général de la foi. Si c'est à la vraie source qu'on commence à puiser, on verra dans peu de temps quelque chose de plus décidé, l'indécision acquérir de la fermeté, le froid se réchauffer, le tiède entraîné; et ces accessoires qui çà et là rendaient la bonne cause parfois suspecte aux bien pensans et donnaient aux adversaires des apparences de fondemens pour les ravaler ou les repousser avec inimitié, ces accessoires, dis-je, seront repoussés (1). »

Si je ne craignais pas d'effacer les douces impressions que font naître dans l'âme du lecteur les espérances peut-être trop flatteuses d'un écrivain qui, au lieu d'arriver à la spéculation par l'Évangile, passe au contraire par l'atmosphère quelque peu ténébreuse de la spéculation pour atteindre les hauteurs évangéliques, j'ajouterais que les hommes sincères de tous les partis s'appliquent à bien connaître l'état de

(1) *Leçons* de Twesten, t. 1, p. 216-220 de la 2ᵉ édit.

la question. Dans cette lutte du supernaturalisme et du rationalisme, il y a force malentendus, surtout pour beaucoup de personnes qui ont coutume de n'y prêter qu'une oreille distraite. Il faut qu'elles sachent dépouiller la question de quelques écorces dont on l'enveloppe dans certaines localités, et qui la font juger de la manière la plus fausse. Comme le dit très bien un critique habile de Hambourg, ce ne sont plus quelques intérêts d'Église qui sont en présence et qui cherchent à se vaincre; ce n'est pas pour détruire la liberté religieuse que quelques-uns s'attaquent aux novateurs : non, c'est la révélation chrétienne tout entière qui lutte contre les puissans adversaires qui la combattent au nom du rationalisme, c'est de nouveau le combat entre le christianisme et le paganisme; voilà pourquoi ce combat ne pourra cesser que par la destruction de l'un des combattans (1). Mais il n'est pas nécessaire que la lutte cesse pour que la paix renaisse dans les cœurs chrétiens. Ils doivent aussi bien redouter un triomphe complet qu'une défaite. Que leur servirait une victoire entière, qui n'est pas dans la nature des choses, et qui, en la supposant réalisable, ne ferait que les énerver ou les enorgueillir? Ne sait-on pas que c'est par la lutte, et une lutte incessante que la vérité s'épure et se maintient? Ce qu'ils doivent souhaiter avant tout, c'est que dans cette vaste et riche moisson, le maître envoie des ouvriers animés de son esprit, afin qu'ils s'efforcent de

(1) *Feuilles littéraires et critiques de la Börsen-Halle*, 1839, pag. 1028. (Litterarische und kr. Blatter.)

faire triompher la vérité par la science unie à la charité. Alors les vraies lumières se propageront, et avec les lumières de plus justes notions sur la route à suivre pour atteindre ce que toutes les âmes désirent, la possession de la vérité. Alors les philosophes et les théologiens ne se diviseront plus en deux camps; ils cultiveront le même domaine, puisque leur *but* sera identique, et que, pour atteindre le même but, le plus sûr est de suivre le chemin parcouru par ceux qui sont déjà en possession de la vérité que l'on cherche. Alors, de cette identité de la vérité philosophique et de la vérité théologique, jaillira cette autre identité de la foi religieuse; alors, si les luttes doivent cesser, ce ne sera pas une raison pour que les efforts se ralentissent; mais on devra toujours grandir en connaissances si l'on ne veut pas voir s'éteindre le feu sacré de l'amour, que ces luttes servent à entretenir.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

LIVRE SECOND.

ORIGINE ET PROGRÈS DU RATIONALISME.